Bir Endülüs Mütefekkiri

İbn-i Hazm

DİB
YAYINLARI

بسم الله الرحمن الرحیم

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI - 1243
İLMİ ESERLER - 193

Yayın Yönetmeni
Dr. Yüksel SALMAN

Yayın Koordinatörü
Yunus AKKAYA

Tashih
Ali Osman PARLAK

Grafik & Tasarım
Ali YÜCEER

Baskı:
Mattek Mat Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.
Tel.: (0312) 433 23 10

1. Baskı
Ankara 2016

Eser İnceleme Komisyon Kararı:
08.01.2015/6

ISBN: 978-975-19-6549-3
2016-06-Y-0003-1243
Sertifika No:12930

İletişim
Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Basılı Yayınlar Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mah. Dumlupınar Bulvarı
No:147/A 06800 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 312 295 72 93 - 94
Faks: 0 312 284 72 88
e-posta: diniyayinlar@diyanet.gov.tr

Bir Endülüs Mütefekkiri

İbn-i Hazm

Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi

DİB YAYINLARI

İbn-i Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı [1]

Giriş

İbn-i Hazm Zâhirîliği’ne Dair Genel Perspektif

Zâhirî mezhebi, kuruluş bakımından Davud b. Ali’ye nispet edilmektedir. Hatta mezhep, şahsa nipet edilerek isimlendirilen Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri gibi, özellikle ilk zamanlarda nadir de olsa “Davudiye” şeklinde de anılmıştır. Fakat Davud’un kurucu fikirlerini savunmak yanında mezhebin sistematik yapısına ve literatürüne ne derece katkıda bulunduğu, başka bir ifadeyle zâhiriliğin ne derece Davud b. Ali’ye mal edilebileceği hala araştırılması gereken konulardandır. Nitekim Zâhirîlik, Davud’un Bağdat ve çevresindeki saygınlığı oranında teveccüh görmüş ve onun vefatıyla geri planda kalmıştır. Öyle ki; Davud’un takipçisi olup da İslam coğrafyası çapında şöhrete kavuşan âlimlerden bahsedebilmek oldukça güçtür. Fakat bu durum, İbn-i Hazm’a kadar devam etmiştir. Tipik bir rey karşıtlığı olarak özetlenebilecek Davud’un zâhirîliği, İbn-i Hazm ile birlikte çok farklı bir hüviyete bürünmüştür. İbn-i Hazm, zâhirîliğe bir ba’sü ba’de’l-mevt yaşatmakla kalmamış, onu prensipten mezhebe, söylemden sisteme ve teoriden uygulamaya çevirmeyi başarmıştır.

İbn-i Hazm’ın zâhirîliği, Davud’unkinden farklı olarak tam teşekküllü bir sistem eleştirisidir. İbn-i Hazm, zâhirîliği sadece fıkıhta değil, aynı zamanda tefsirde, hadiste, usûlde, kelâmda, mantıkta, mezhepler ve dinler hakkındaki görüşlerinde, hatta kendisinin de vezir sıfatıyla aktif olarak rol aldığı siyasette de uygulamaya çalışmış ve mütekâmil bir İslamî ilimler projesi ortaya koymaya çalışmıştır.

“İbn-i Hazm zâhiriliği”nin dört temel unsuru vardır. İlk olarak, Davud’un kurucu fikirleri (tarihî unsur), İbn-i Hazm’ın zâhiriliği için bir nüve mesabesindedir. Fakat bu nüve, kemmiyet bakımından çok hacimli değildir. İbn-i Hazm, mezhebin literatürüne oldukça geniş bir hacim kazandırmış ve ulûm-i İslamiyyenin neredeyse bütün bahislerini zâhiri perspektiften işleyerek metinleştirmiştir. [2]

İbn-i Hazm zâhirîliğinin oluşumunda etkin olan ikinci unsur, Endelüs’deki ehl-i hadis geleneğidir (coğrafî unsur). İbn-i Hazm da eserlerinin birçok yerinde kendisini ehl-i hadisten saymakta ve ehl-i hadisten olan âlimlerden saygı ile bahsetmektedir. Dolayısıyla, İbn-i Hazm’ın girmiş olduğu bazı polemikler, aslında ehl-i hadis ile “Endelüs Mâlikiliği” arasında önceden beri süregelen sert tartışmaların bir parçası mahiyetindedir. Bu tartışmanın ana ekseni ise Endelüs’ün Mâlikîliği benimseme biçimiyle ilişkilidir. Şöyle ki; Mâlikîlik, hac için Mekke’ye giden bazı gençlerin bir süre Medîne’de kalarak İmam Mâlik’in fıkhî görüşlerini alıp getirmeleri ile birlikte Endelüs’e girmiştir. İlk dönemlerde Endelüs’te Mâlikîlik, çok güçlü bir taklit anlayışıyla benimsenmiştir. Bu anlayış, elde bulunan Mâlikî fıkıh manzumesi ile farklı kaynaklardan gelen hadis rivayetlerinin ve bu yeni rivayetler doğrultusunda yapılan içtihatların çatışmasını

doğrumuştur. İbn-i Hazm bu noktada taklit karşısında içtihatı; mezhep karşısında nası önceleyen ehl-i hadisin bir temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır.

İbn-i Hazmı besleyen üçüncü damar ise onun Mantık başta olmak üzere *ulûmu'l-evâil* (Greklerden gelen ilimler) hakkındaki derin ilgisidir (felsefî unsur). Bu sayede o, görüşlerini daha rasyonel ve daha sistemli bir şekilde savunabilmiştir. Özellikle usûl-i fıkh ve usul-i dîn literatüründe mantık ve felsefenin yeri ve önemi göz önünde bulundurulduğunda, İbn-i Hazm'ın bu sahadaki vukufiyetinin kendisine nasıl bir avantaj kazandıracağı daha da net anlaşılabilir. Nitekim İbn-i Hazm, fıkhî kıyas konusunda yaptığı eleştirileri çoğu zaman Aristo mantığını esas alarak desteklemektedir.

İbn-i Hazm, girmiş olduğu tartışmalarda kişisel ve psikolojik özelliklerini gayet belli eden bir üslup benimsemiştir. Bu açıdan onun zahîrîliğinin dördüncü unsurunu "kişisel unsur" olarak belirlemek mümkündür. Kişisel unsur onun ailesi, psikolojisi ve çevresi ile ilgili koşullardan ibarettir. Örneğin, İbn-i Hazm'ın aristokrat bir aileden gelmesi onu daha kendine güvenli, hatta kısmen pervasız hale getirdiği düşünülebilir. İkinci olarak İbn-i Hazm, küçük yaşta kardeşini ve başka sevdiği insanları kaybetmiştir. Bu nedenle insanları sevmekte ve güvenmekte zorluk çekmiştir. Bu durumun, onun üslubunun sertleşmesine neden olduğunu varsaymak da pekala mümkündür. Ayrıca kendisinin de itiraf ettiği üzere[3] geçirmiş olduğu karaciğer rahatsızlığı da onu tahammülsüz biri haline getirmiştir. Son olarak Endelüs Emevî hanedanı konusundaki politik görüşleri de girmiş olduğu tartışmalardaki psikolojisi üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Genelde Zâhirîlerin özelde ise İbn-i Hazm'ın genel sünnî anlayış içerisinde nerede konumlandırılacağı meselesi, usulcülerin ve fakihlerin üzerinde durduğu oldukça ilginç bir konudur. Çünkü Zâhirîler ve İbn-i Hazm, genel karakteristik bakımından değerlendirildiğinde ehl-i sünnettendir. Fakat İbn-i Hazm, kendisi de ehl-i sünnetten olmasına rağmen, ehl-i sünnetin fıkhî metodunu çok sert bir şekilde eleştirmektedir. Bu eleştirlerin odağında ise Zâhirîlik dışındaki ehl-i sünnet fıkhının re'y taraftarı olmasıdır. Re'yin en bilinen, en çok kabul gören ve en sistemleştirilmiş formu ise kıyastır.

İbn-i Hazm'ın fıkhî kıyasa yönelik eleştirileri, her ne kadar sathî bir red olarak değerlendirilse de esas itibariyle bu eleştiriler ilmî açıdan dikkate alınmak durumundadır. Diğer taraftan İbn-i Hazm'ın kıyas eleştirisi oldukça dikkat çekicidir. Çünkü mantıkçı olan İbn-i Hazm "mantıkî kıyas"ı burhan olarak görüp baş tacı ederken; fakih olan İbn-i Hazm "fıkhî kıyası" tutarsız bir safsata olarak görmektedir.[4] Hâlbuki "ehl-i kıyas"ın fıkıh anlayışında kıyas vaz geçilmez bir yere ve öneme sahiptir. Hatta onlara göre kıyassız bir fıkıh olamaz. Kıyasın olmadığı bir fıkıh, insanların sorunlarını da çözemez. Dolayısıla böyle bir şeyi savunmak, kıyası kabul edenler nezdinde Zâhirîleri marjinalleştirmekte hatta onların "mantıksızlık", "sathîlik", "ilim geleneğinden yoksun olma" gibi bazı özelliklerle birlikte anılmasına sebebiyet vermiştir.

İbn-i Hazm'ın Kıyasın Orijinalitesine Yönelik Eleştirileri

İbn-i Hazm'a göre kıyas kavramı orijinal değildir. İbn-i Hazm bu görüşlerini gayet kesin ve iddialı bir şekilde dile getirmektedir. Ona göre fıkhî kıyas, tâbiîn

asrında ortaya çıkmıştır.[5] İslam öncesi dönem de dahil olmak üzere daha önce, Araplar tarafından böyle bir kavram bilinmemektedir.[6]

İbn-i Hazm kıyasın hem isim hem de içerik olarak sonradan ortaya çıktığını söylemekte ve fıkhî kıyası bu iki yönüyle de kabul etmemektedir. Yani ona göre kıyas kelimesinin ne lafzı orijinaldir ne de bu lafızla ifade edilmek istenen fıkhî metot orijinaldir.

İbn-i Hazm, mantıkî kıyası ise içerik olarak kabul etmekte fakat bunun için “kıyas” kelimesinin kullanılmasını reddetmektedir. Aristo mantığındaki adı syllogism olan bu kavramın Arapça’ya yanlış bir şekilde “kıyas” diye tercüme edildiğini söylemektedir.[7] Aristo’nun ortaya koymuş olduğu şekliyle mantıkta “kıyas” şeklinde tercüme edilmeyi gerektiren bir kavramın olmadığını söyleyerek iki mukaddimeden zorunlu bir sonucun elde edilmesi olan syllogism kavramını karşılamak üzere kıyas kelimesi yerine “câmia” kelimesini önermektedir.[8]

Tekrar vurgulamak gerekirse İbn-i Hazm iki tür kıyası ele almaktadır. Bunlardan fıkhî kıyası hem isimlendirme hem de içerik olarak asılsız bulurken; mantıkî kıyasın isimlendirmesini yanlış, içeriğini ise doğru bulmaktadır. İbn-i Hazm, bu kavram kargaşasının usulde olumsuz sonuçlar doğurduğunu ise şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Mütekaddimûn (Bizden önce İslam dünyasında mantıkla uğraşan kimseler) “mukaddimeleri” kıyas diye isimlendirmişlerdir. Kıyas taraftarı kardeşlerimiz (fukaha) ise zayıf ve sofistik bir hilede bulunarak (kendi yaptıkları) tahakküm ve safsataya kıyas adını verdiler… Mezmum olan istikra ile gerçekleştirdikleri tahakkümlerine kıyas adını verdiler. Böylece başkalarının hak bir şeye verdikleri bir ismi onlar batıl bir şeye vererek o batılı sahih kılmaya çalıştılar.”[9]

İbn-i Hazm bu ifadeleriye kıyas taraftarlarına yönelik çok ciddi bir eleştiri ve ithamda bulunmaktadır. Bu eleştirisinin ana fikri şudur: Kıyas isimlendirmesi öncelikli olarak mantık sahasına aittir. Üstelik bu isimlendirme, bir çeviri hatasından dolayı yanlıştır. Fakat bu fiilî durum neticesinde içerik olarak muteber bir delil sayılan mantıkî kıyas, prestijli bir kavram haline gelmiştir. Fukaha ise kısmen mantıkî kıyasa benzerliği bulunsa da mahiyeti tamamen farklı olan başka bir şeyi “kıyas” diye isimlendirerek, bu kavramın (mantıkî kıyasın) prestijini kendi icat ettikleri tutarsız yöntem (fıkhî kıyas) lehinde kullanmışlardır. Üstelik bunu da “batılı sahih kılmaya çalışarak” kasten yapmışlardır.

İbn-i Hazm’ın kıyasla ilgili eleştirilerinin odağında, bu kavramın dinî ilimlere yanlış bir şekilde adapte edildiği fikri yer almaktadır. İbn-i Hazm’ın, bir olumsuzluk olarak gördüğü bu durum karşısındaki çözümü ise nettir: Kıyas kelimesi, gerek mantıktan gerekse fıkıhtan atılmalıdır.

Kıyas’ın orijinalitesi konusunda İbn-i Hazm tarafından ileri sürülen bu eleştiri usûl-i fıkhın orijinalitesi konusundaki güncel tartışmalar açısından da son derece önemli bir veridir.

İbn-i Hazm’ın Kıyas Tanımlarına Yönelik Eleştirileri

İbn-i Hazm, öncelikle kıyas taraftarlarının ortaya koyduğu şekilde kıyası tanımlamakta ve kimlerin bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Böylece ortaya koyacağı eleştirilerin neye dair ve kime karşı olacağını da daha baştan açıklamış

olmaktadır.[10]

Kıyasın asıl ve fer' olmak üzere iki tarafı vardır. İbn-i Hazm illetin bu iki tarafın ikisi üzerinde de aynı etkiye sahip olup olmaması bakımından kıyas ehlinin kıyası üç kısma ayırdığını söylemektedir[11]:

Birincisi evla ya da eşbeh kıyastır (fehvâ'l-hitâb): Bir meselede bir hüküm vârid olduktan sonra başka bir meselede aynı hükmün verilmesinin evla olması,[12] başka bir deyişle illetin bu ikinci mesele hakkında daha güçlü görülmesidir.[13] İbn-i Hazm bu tarzdaki kıyasın, kıyas ehlinin hemen hepsi tarafından kabul edildiğini söyleyerek çeşitli örnekler vermektedir. Mesela Şâfiîler'e göre *gamûs* olmayan yeminde veya hata ile öldürmekte kefaret vacip ise, gamus yeminde ve kasten adam öldürmede de kefaret evla tariki ile vaciptir.[14]

Yine Mâlik ve Şâfiî'ye göre eğer kişi ile karısının arası, cimanın olmaması sebebiyle ayrılabiliyor ise cimadan daha önemli olan nafakanın olmaması durumunda da bu ikisinin ayrılması evla tariki ile mümkündür.[15]

İbn-i Hazm'ın kıyas-ı evlâ veya kıyas-ı eşbeh olarak isimlendirdiği bu kıyas türünün isimlendirmesi konusunda usulcüler arasında görüş farklılığı vardır. İmam Şâfiî bu tür kıyası ifade etmek için celî kıyas veya vâdıh kıyas kavramlarını kullanırken[16] bunu kıyas değil de lafzın delâlet veya mefhûmuna dahil edenler ise yaygın olarak mefhûm-u muvafakat kavramını kullanılmaktadır.[17] Bunun yanında bazı usulcüler ise bunun bir kıyas ya da mefhûm-u muvafakat olmadığını söyleyerek, bu iki kavram yerine delâletü'n-nass, fehvâ'l-hitâb,[18] tenbîhu'l-hitâb[19] gibi kavramları kullanmaktadırlar.

İkincisi ise misl kıyasıdır (lahnu'l-hitâb): Bu tür kıyasta illete nisbeti bakımından fer' ile asl biribirine eşit olarak görülmektedir. Mesela Ebu Hanîfe ve Mâlik'e göre Ramazan'da gündüz cima edene kefaret gerektiği gibi kasten yemek yiyene de gerekir.[20] Şâfiî ise köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması gerekiyor ise domuzun yalaması durumunda da aynı şekilde yıkanmsı gerekir demektedir.[21] Böylece domuzun yalaması ile köpeğin yalaması birbirine eşit (misl) tutulmuş olmaktadır.

Kıyasın üçüncü kısmı ise ednâ kıyastır.[22] Bu tür kıyas, illetin fer'deki etkisi asldaki etkisinden daha zayıf olmasına rağmen fer'e aslın hükmünün verilmesidir. İbn-i Hazm bu kıyasa örnek olarak Ebu Hanîfe ve Mâlik'e göre –hırsızlık suçunu meydana getiren miktardan dolayı el kesmek gerekiyorsa, yani bir uzuv (el) bu miktar ile mübah hale dönüşüyor ise nikahın konusu olan uzuv da aynı miktarda bir mal sebebiyle helale dönüşebilir. Bu açıdan mihirin asgari miktarı (Hanefilerde 10 dirhem yani bir dinar, Mâlikilerde 3 dirhem veya çeyrek dinar) hırsızlık nisabına eşit olarak kabul edilmektedir.[23] İbn-i Hazm bu kısma dair Hanefî ve Şâfiî mezhebinden başka örnekler de vermektedir.[24]

İbn-i Hazm, Zâhirîlerin adı ne olursa olsun bütün kıyas çeşitlerini geçersiz saydığını belirtmektedir.[25] İbn-i Hazm, kıyasın en güçlü şekli olarak görülmesine rağmen kıyas-ı evlâyı da reddetmekte ve onu nasın dışına çıkmak olarak değerlendirmektedir. Bu kıyas türüne örnek olarak genellikle "anne babaya 'öf' demeyin"[26] ayeti gösterilmekte ve anne babaya öf demek yasaklandığına göre anne babayı dövmek veya onlara sövmek evla tarikiyle yasaklanmıştır' şeklinde bir sonuca ulaşılmaktadır. İbn-i Hazm, bu çıkarımı doğru

bulmamakta ve anne-babanın dövülmemesi ya da onlara sövülmemesi hükümlerinin 'anne babaya ihsanda bulunmayı onlara güzel söz söylemeyi' emreden ayetten[27] anlaşıldığını söylemektedir.[28] Bu ayet, anne babaya karşı ihsanı ve güzel söz söylemeyi emretmektedir. Onlara karşı merhametli olmayı ve onları azarlamamayı emretmektedir.[29]

İbn-i Hazm'a Göre Kıyasın Meşru Olmadığını Gösteren Naklî Deliller

İbn-i Hazm'a göre, re'yin ve kıyas'ın geçersizliği her şeyden önce ayetlerle sabittir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

"Ey îman edenler, Allah'ın ve Resûlü'nün önüne geçmeyiniz."[30]

"Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme. Kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan mesuldür."[31]

"Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık."[32]

"Rabbin unutkan değildir."[33]

Bu ayetlerde Allah ve Resûlü'nün hüküm koyma yetkisi mutlak bir şekilde ifade edilmektedir. Ayrıca bu kaynaklarla hükümlerin eksiksiz bir şekilde beyân edildiği ifade edilmektedir. İnsan ise hakkında bilgisi olmadığı konuların peşine düşmeye meyillidir. Ancak o bunu yapmaktan men edilmiştir. İbn-i Hazm bütün bu anlamlardan hareketle kıyas da dahil olmak üzere her türlü re'yi reddetmektedir.

Bu ayetlere ek olarak o istishâb delilinin de kıyası reddetmeyi gerektirdiği düşüncesindedir. Şöyle ki; bazı ayetlerden[34] de anlaşılacağı üzere asl olan, insanın dinî konularda hiç bir şey bilmemesidir. Sonrasında bilgimiz olmadan Allah hakkında konuşmamız ise haram kılınmıştır. Allah, İblis'in bize Allah hakkında bilgimiz olmadan konuşmayı emrettiğini de bildirmektedir. Böylece ister kıyasla ister kıyassız, bilgimiz olmadan hükümler hakkında konuşmak haramdır.[35]

Bütün bunlar İbn-i Hazm'a göre kıyasın geçersizliğini gösteren delillerdir. Ancak ona göre bu konuda böylesine hususi deliller olmamış olsaydı dahi, geçerliliğine dair bir delilin olmayışı da kıyasın geçersiz olduğuna bir burhan olurdu.[36]

İbn-i Hazm, kıyasın geçersiz olduğunu gösteren birçok hadisin varlığından da bahsetmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Hz. Peygamber'in, kendisine gelen ipek bir kıyafeti Hz. Ömer'e hediye etmesi üzerine Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e "ipek elbise giyinmek hakkında söylediklerin ortadayken mi bana bunu gönderdin?" diye sorunca Hz. Peygamber, "faydalanasın (başka bir işte kullanasın) diye gönderdim" buyurmuştur. Aynı olayın başkalarının başından da geçtiğini anlatan rivayetler de vardır.[37] İbn-i Hazm, bu hadisle Hz. Peygamber'in, mâlik olma, satma ve faydalanma ile giyinmeyi aynı şekilde değerlendirmekte Hz. Ömer'in yanlışlığını beyan ettiğini söylemektedir. Burada ipek giymenin hükmünün haram olarak nasla beyan edilmesinden sonra, satılması, faydalanılması gibi diğer şeyler ibâha üzere kalmıştır.[38]

İbn-i Hazm'ın Kıyas Lehinde İleri Sürülen Naklî Delillere Yönelik

Eleştirileri

Kıyas taraftarlarının, kıyasın geçerliliğini ispat etmek için öne sürdüğü bazı ayet ve hadisleri İbn-i Hazm tek tek ele almaktadır. Bu ayetlerden biri de “ey basiret sahipleri ibret alın”[39] ayetidir.[40] İbn-i Hazm bu ayetin kıyas taraftarlarının ana delili olduğunu fakat bu ayetten maksadın Allah’ın kudreti hakkında düşünmemiz ve Allah’a isyan edenlerin başına neler geldiğini görmemiz olduğunu söylemektedir.[41] Kıyası, ayette bahsi geçen ibret veya itibar kapsamına sokmanın, kıyasçıların ‘batıl olan bir şeyi hak olan bir isimle isimlendirme’ adetlerinin bir devamı olduğunu belirtmektedir.[42]

İbn-i Hazm ibret almak ile kıyas yapmak arasındaki ilişkiyi reddetmek için ibret kelimesinin geçtiği başka ayetlere de değinmektedir: Örneğin “sizin için hayvanlarda ibret vardır. Size onların karınlarındaki işkembedeki artık ile kan arasından gelen, içenlerin boğazından kolayca geçen halis bir süt içiriyoruz. Hurma ve üzüm meyvelerinden hem içki hem de güzel rızık edinirsiniz. Bunda akleden bir kavim için işaret vardır”[43] ayetinde İbn-i Hazm’a göre aslında kıyasın ispatı değil, tam aksine kıyasın iptal edilmesi söz konusudur. Zira Allah, yenilmesi haram olan işkembedeki artıklar ile kanın arasından helal olan sütün; helal olan meyvelerden ise haram olan içkinin çıktığını söylemektedir.[44] Yani haram olan şeylerden helal olan bir şey; helal olan bir şeyden ise haram bir şey çıkabilmektedir.

İbn-i Hazm, Kıyas’ın meşruiyetine delil olarak kullanılan ve Muâz hadisi olarak bilinen hadisin ise tek bir tarikten rivayet edildiğini ve rivayet zincirinde meçhul kimselerin bulunduğunu söylemekte ve bu hadisi sübut bakımından reddetmektedir.[45] İbn-i Hazm bu hadisin ravilerinden olan el-Hâris b. Ömer’in meçhul olduğunu, meçhul ravilerin ise rivayetinin hüccet olamayacağını söylemektedir. Buhârî’nin de aynı gerekçe ile bu hadisi sahih kabul etmediğini belirterek bu hadisin uydurma olduğu hükmüne varmaktadır.[46] O, sahabeden rivayette bulunan tabiîler arasında güvenilmez bazı kimselerin olabileceğini bu bakımdan meçhul birinin hadisinin hüccet olamayacağını savunmaktadır.[47]

İbn-i Hazm’a göre “hâkim içtihat edip hata ederse bir, isabet ederse iki ecir vardır” hadisinden de ne kıyasın ne de re’yin hücciyetine dair bir anlam çıkarılamaz. Çünkü bu hadiste kıyasın değil sadece içtihadın mübah olduğu ifade edilmektedir.[48] Yani bu içtihadın içeriğine dair bir açıklama söz konusu değildir. İçtihat ise, kıyas ya da rey değildir. İctihad karşılaşılan bir meselenin hükmünü Kur’an ve sünnette bulabilmek için olanca gayreti sarf etmek demektir. Kim ayetlerde va hadislerde bu araştırmayı yaparsa üzerine düşen ictihadı yapmış olur. Hükmü naslarda bulabilirse isabet etmiş olur. Hükmü arayıp (talep) bulduğu (isabet) için iki ecir alır. Hükmü yerinde (Kur’an ve sünnette) bulamazsa bir ecir alır.[49]

İbn-i Hazm’ın Kıyasın Meşruiyetine Dair İcmâ Olduğu İddiasını Reddi

İbn-i Hazm, kıyasın geçerli bir asıl olduğu konusunda icmâ olduğuna itiraz etmektedir.[50] İbn-i Hazm, bu icmâ iddasının iyice araştırılmadan söylenen

rasgele ortaya atılmış bir iddia olduğunu ifade etmektedir.[51]

İbn-i Hazm, icmâ olması bir yana, sahabe ve tâbiînden kıyasın meşruiyetine dair sadece bir rivayet dışında herhangi bir rivayetin de olmadığını iddia etmektedir.[52] İbn-i Hazm'ın böyle bir konuda bu kadar kesin bir iddiada bulunması, onun sahabe ve tâbiînden gelen rivayetlerin hepsini inceleyip incelemediği sorusunu gündeme getirmektedir. İbn-i Hazm, sahabe ve tâbiînden rivayet edilen fetvalar hakkında net rakamlar vererek bu iddiasını şu ifadelerle ispat etmeye çalışmaktadır:

"Onbinlerce sahabe vardı. Bunlardan sadece 1300 küsur sahabi, rivayette bulunmuştur. Bunlardan 140 küsûrundan fıkıh ve fetva rivayet edilmiştir. Yine 10 civarında mesele nakledilmiştir ki, bunlarda kıyas ile amel olunduğu zannedilmektedir. Hâlbuki bu meseleler tahkik edilince aslında bunların kıyas olmadığı ortaya çıkar. Bunların da bir kısmının senedi düşük bir kısmının sahihtir. Kıyasın iptaline dair ise bütün bunlardan çok daha fazlası rivayet edilmiştir. Kıyasla amel etmek, gerek sahabe gerek tâbiîn gerekse tebe-i tâbiîn döneminde mevcut değildir."[53]

Aynı şekilde İbn-i Hazm sahabenin görüş bildirdiği mesele sayısını ise yirmi bin olarak vermekte ancak bunlar içerisinde kıyasın meşruiyetine delil olabilecek hiçbir şeyin olmadığını söylemektedir.[54]

İbn-i Hazm, böylece kıyasın sonradan ortaya çıktığını, dolayısıyla meşruiyetine dair bir icmâ bulunmasının da mümkün olamayacağını ifade etmiş olmaktadır. İbn-i Hazm kıyas kelimesinin sahabe ve tâbiîn tarafından telaffuz dahi edilmediğini,[55] kıyasın önce Şâfiî ashabı içinde ortaya çıktığını, daha sonra Ebu Hanîfe ashabı tarafından benimsendiğini ve onlardan sonra da Mâlik ashabının bu konuda onları takip ettiğini söyleyerek, bu durumun kıyası kabul edenler tarafından da gayet iyi şekilde bilindiğini iddia etmektedir.[56]

İbn-i Hazm'ın Sahabenin Kıyas Yaptığına Dair İleri Sürülen Delillere İtirazı

Sahabenin kıyas yaptığına veya kıyası tasvip ettiğine dair ileri sürülen en önemli delil, Hz. Ömerin Ebu Musa el-Eş'arî'ye yazdığı iddia edilen mektuptur. İbn-i Hazm bu mektubun iki senet zinciri ile rivayet edildiğini söylemekte[57] ve birinci rivayetin senedini belirttikten sonra bu rivayete göre mektupta geçen şu ifadeleri iktibas etmektedir:

"Hakkında Kitap'ta ve sünnette bir şey bulunmayan ve içinde kesin bir kanaat oluşmayan konuları iyice anlamaya çalış. Sonra o meseleye benzer örnekleri ve misalleri belirle ve olayları birbirine kıyas et. Sonra doğruya daha çok benzeyene (eşbeh) ve Allah'a daha yakın olana yönel."

İbn-i Hazm, mektubun diğer rivayetinde de aynı anlamın farklı lafızlarla ifade edildiğini belirttikten sonra[58] kesin bir dille mektubun rivayet zincirinin sahih olmadığını söylemektedir.[59] Buna dair ileri sürdüğü gerekçe ise mektubun ilk rivayet zincirinde Abdülmelik b. Velid b. Ma'dân'ın yer almasıdır. İbn-i Hazm, Kûfeli olduğunu söylediği bu kişinin hadisinin metruk, babasının ise meçhul olduğunu kaydetmektedir.[60] İkinci rivayette yer alan Kadı Ahmed b. Muhammed el-Kerecî, Muhammed b. Abdillah el-Allâf, Ahmed b. Alî b.

Muhammed el-Verrâk, Abdullah b. Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Âmir el-Adenî ve Süfyân'a kadar sayılan bütün ravilerin tamamıyla meçhul olduğunu, buna ek olarak rivayetin senet bakımından da munkatı olduğunu söylemektedir.[61] Bu noktalardan hareketle İbn-i Hazm böyle bir rivayetle hüküm vermenin yanlış olacağı kanaatine varmaktadır.

Aslında İbn-i Hazm'ın bu rivayeti çürütmeye çalışması, sırf muhaliflerini daha iyi bir şekilde ikna etmek açısındandır. Yoksa bu rivayet sağlam bile olsa İbn-i Hazm'a göre yine de hiçbir değeri olmayacaktır. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in dışında, hiç kimsenin sözünde bir hüccet yoktur.[62] O Hz. Ömer'e atfedilen bu mektuba bu derece sağlam şekilde bağlanılmasını da bir tutarsızlık olarak görmekte ve bu rivayeti kabul edenlerin nice meselede Hz. Ömerin görüşüne muhalefet edebildiğini söylemektedir.[63] Hatta bu mektupta yer alan konulara nasıl ters düşüldüğünü tek tek örneklerle ifade etmektedir.[64] İbn-i Hazm, kıyası kabul edenlerin hem söz konusu mektubu hak kabul edip hem de içindekilere muhalefet etmelerini bu mektubu reddetmeye yeterli bir delil olarak görmektedir.[65]

Sahabenin tatbikatından kıyas için delil getirilen rivayetlerden biri de Hz. Ali'nin Hz. Ömer'in hilafeti devrinde içki içenlerle ilgili olarak söylediği "Kim içki içerse sarhoş olur. Kim sarhoş olursa hezeyanda bulunur. Kim hezeyanda bulunursa iftira eder. Kim de iftira ederse seksen celde vurulur" şeklindeki sözüdür. İbn-i Hazm öncelikle bu ifadenin yer aldığı rivayetleri sıraladıktan sonra bu rivayetlerin hüccet olamayacak kadar sorunlu olduğunu ve birbirini nakzettiğini söylemektedir. Ona göre bu rivayetlerden bazıları mürseldir. Muttasıl senetli olanlarda ise meçhul raviler vardır.[66] Ona göre içki içme cezası olarak Hz. Ebu Bekir'in kırk, Hz. Ömer'in gücü yerinde olan kimselere seksen; zayıf yapılı olanlara kırk celde vurdurması, Hz. Osman'ın da, Hz Ömer'in bu uygulamasını sürdürmesi bunun bir tazir olduğunu göstermektedir.[67] Başka bir deyişle bu ceza, kıyas ile sabit olmamıştır. İbn-i Hazm böyle bir kıyasın naklen sabit olmadığı gibi aklen de kabul edilebilir mahiyette olmadığını ise şu ifadelerle açıklamaktadır:

"Her içki içen sarhoş olmaz. Her sarhoş olan hezeyanda bulunmaz. Bazıları sessizleşir veya ağlar. Her hezeyanda bulunan da iftira etmez. Mesela zatülcenb hastası olanlar da hezeyanda bulunurlar ama iftira etmezler. Ayrıca bir kimse henüz ağzından çıkmayan bir iftiradan dolayı cezalandırılamaz. Bunun zulüm olduğunda ümmetin icmâsı vardır. Kaldı ki biz, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi kimselerin "şüphelerle hadleri düşürün" dediklerini biliriz. Ama bu söylenilen şeyde onlar en zayıf şüphelerle hadleri uygulayan kimseler gibi olmuşlardır.[68] Eğer içki içene iftira cezası veriliyorsa peki içki içme cezası nerdedir? Bir had uygulandığı için başka haddin düşürülmesi caiz değildir. Aynı mantıkla bir kimse içki içince küfrü gerektiren şeyler de yapabilir. Öyleyse içki içenin boynunu vurmaları gerekir. İçki içen, zinâ da edebilir. Öyleyse recm ya da celde cezası da vermeleri gerekir. Hırsızlık da edebilir. Elini kesmeleri de gerekir."[69]

İbn-i Hazm, sahabenin önde gelenlerinden bazılarının sözlerinden hareketle kıyasın ispatı için getirilen delilleri bu iki örnekte olduğu gibi ele almakta ve bu sözleri ya senet ve metin açısından tenkit etmekte ya da bu sözlerin kıyas lehine

yorumlanamayacağını söylemektedir.[70]

İbn-i Hazm'ın Kıyası Aklî Açıdan Reddi

İbn-i Hazm, eşya ve hadiseler arasında bir veya birden fazla yönden benzerlikler olabileceğini fakat bu benzerliğin hüküm bakımından da zorunlu bir benzerlik doğurmayacağını söylemektedir.[71] Başka bir deyişle o, teşbîh ve teşâbühü mümkün görmekte fakat bunların üzerine hüküm bina edilmesine karşı çıkmaktadır.[72]

İbn-i Hazm'a göre dünyadaki herhangi iki ayrı şey mutlaka bazı yönler, sıfatlar veya tanımlar bakımından birbirine benzer. Eğer benzerlik ortak hüküm doğuracaksa, bir şey haram kılınınca, her şeyin haram kılınması gerekir. Çünkü o şeyle diğer şeyler arasında mutlaka bir benzerlik vardır.[73]

Aslında kıyası kabul edenler her türlü benzerliği kıyas için yeterli bir gerekçe görmemekte, kıyasa temel olan benzerliği, "illet" kavramı ile somutlaştırmaktadırlar. Ayrıca bu illetin çeşitli maslahatları temin edebilecek mahiyette olmasını (münasebet) şart koşarak, kıyas'ın alanını daraltmaktadırlar. Fakat İbn-i Hazm, bu yaklaşımı da doğru bulmayarak dinî konularda benzerliğin ya da maslahatın değil, nasın belirleyici olduğunu belirtmektedir.[74]

Buğdayla buğdayın fazlalıklı olarak değişimi başlangıçta bir süre helaldi. Aynı şekilde şeriatta vacip olan her şey, vacip kılınıncaya kadar vacip değildi. Haramlar ise haram kılınıncaya kadar haram değildi. İbn-i Hazm bu noktadan hareketle îcap ya da tahrîm ifade eden bir nas gelmediği süre içerisinde Hz. Peygamber tarafından kıyasa başvurulmadığını, teşrî döneminden sonra gelen müçtehitlerin ise aynı şeyi yaparak kıyasa başvurmamaları gerektiğini söylemektedir.[75]

İbn-i Hazm, kıyasın aklî açıdan gerekli olduğunu söyleyenlerin bir çarpıtma içinde olduklarını söylemekte[76] ve onların ileri sürmüş olduğu bazı aklî gerekçeleri yine aynı yöntemle eleştirmektedir.

İbn-i Hazm'ın belirttiğine göre kıyası savunanlar, kıyası, hâzır ile gâibe delil getirmek (el-istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib) çerçevesinde ele almaktadırlar.[77] O, buna karşı çıkarak bu yöntemin dinde geçerli olamayacağını söylemektedir. Onun belirttiğine göre bu yaklaşımda olanlar, "eğer şâhid ile gâibe delil getirmez isek belki de bizden gâib halde olan ateş için "soğuktur" diyebilirdik" (yani görmediğimiz bir ateşe soğuktur diyemiyorsak bu, gâibi şâhide kıyasladığımızdan dolayıdır) derler. İbn-i Hazm'ın bu yaklaşıma ilk itirazı, Müslümanlar için dinde/hükümlerde gâibin olmadığı şeklindedir. Yani "onlara kendileri için indirileni açıklaman için"[78] ayetinde de bildirildiği üzere Allah Hz. Peygamber'i insanlar için bağlayıcı olan dini beyan etmek için göndermiştir. Allah Resûlü ise emrolunduğu şekilde tebliğini eksiksiz yapmıştır. Bundan sonra artık dinde gâib bir hükmün olması mümkün değildir. [79]

İbn-i Hazm "ateş/nâr" üzerinden verilen örnekte bir çarpıtma olduğunu ve görmediğimiz başka ateşlerin yakıcı olduğunu bilmemizin "gâibin şâhide kıyaslanması ile değil de delâlet yoluyla bilindiğini söylemektedir.[80] Zira "nâr"(ateş), dilde sıcak, aydınlatıcı ve yükselen her şeye denir. Dolayısıyla sıfatlarından biri sıcaklık olan bir isim kullanıldığı halde bir şeye soğuk demek

sadece bir çarpıtma olacaktır.[81] Görüldüğü üzere İbn-i Hazm, nasları anlamada ortaya koyduğu isim-müsemma ilişkisini burada da ortaya koymaktadır.

İbn-i Hazm, kıyasu'l-gâib ale'ş-şâhid'i reddederek bu yöntemle ulaşılan sonuçların delâlet yanında zaruret-i his ile de bilinebileceğini söylemektedir. Mesela "iki yumurtayı birbirine çarparsanız kırılır. Bu henüz birbirine çarpılmamış ve kırılmamış olan diğer yumurtalar için de geçerlidir. Bu ise kıyastır" diyenlere cevap olarak şöyle demektedir:

"İlk düşündüğümüz anda (istidlale gerek olmaksızın) zaruret-i hiss ile biliriz ki ince bir şey daha sert bir şeye çarpınca sert şey onda bir etki meydana getirir. Ya onu parçalarına ayırır ya da şeklini değiştirir. Yumurtanın sert bir şeye çarpınca kırılacağının bilinmesi, yumurta yumurtaya benzediği için değil yukarıda belirtilen özellikte olduğu içindir."[82]

İbn-i Hazm bu eşyanın bir takım sıfatlarının onda bir tabiat (karakter) meydana getirdiğini kabul etmekte ve eşyadaki değişiklikleri bu tabiatla açıklamaktadır.

Kıyas taraftarları tarafından ileri sürüldüğü belirtilen delillerden biri de nasların açıklık-kapalılık bakımından aynı derecede olmayışıdır. İbn-i Hazm bunu savunanların, "hükümlerin hepsi açık/celî olsaydı âlim ile cahil nasları anlama hususunda eşit olurdu. Hepsi hafî olsaydı o zaman da nasları hiç kimse anlayamazdı. Bu nedenle kıyası kullanmak gerekir" dediklerini söyleyerek bu çıkarımı doğru bulmamaktadır.[83] İbn-i Hazm'a göre bu çıkarımın mukaddimesi yanlıştır. Zira bütün hükümler kendi içinde açıktır. Allah Resûlü'nün hükümleri gereği gibi beyan etmediğini iddia etmek bir müslümana helal değildir. Öyleyse dinin tamamı apaçıktır.[84] Ancak insanlar içerisinde Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen bazı lafızları çeşitli sebeplerle anlayamayanlar olabilir. Bir kimsenin bir konuyu anlayamaması başkasının anlayabilmesini engellemez.

İbn-i Hazm'a göre dinin bütün hükümleri naslar ile beyan edilmiştir. Buna göre kıyasın cereyan ettiği alan olan "hakkında nas olmayan konular" kavramı anlamını yitirmektedir. İbn-i Hazm'a göre eldeki naslar bir meselenin hükmü hakkında ne kadar bilgi veriyorsa o meselenin hükmü, sadece o bilgi çerçevesinde anlaşılmalı re'ye ve kıyasa müracaat edilmemelidir. Bütün hükümlerin nas ile beyan edilmiş (mansûs aleyh) olması, asıl-fer' ayrımını da ortadan kaldırmaktadır. Zira İbn-i Hazm, dinde bu anlamda bir fer' olmadığını ve dinin bütün hükümlerinin asıl olduğunu söylemektedir.[85] O, asılların nas ile beyan edildiği, fer'lerin ise kıyasî delâlet ile bilinebileceği şeklindeki bir yaklaşımı da reddederek delâletin sadece nasda olduğunu söylemektedir.[86] Kıyasî delaletin güvenilmezliğini ise bazı örnekler vererek açıklamaktadır. Mesela asgari mihir miktarının, el kesme nisabına kıyaslanması hakkında, "el kesme nisabında, asgari mihir miktarına dair hiçbir delâlet olmadığını" söylemektedir.[87] Aynı şekilde, oruçluyken cima edene kefaret düşeceği hükmünü ifade etmek isteyen birinin bunu doğrudan anlatmak yerine, oruçlu iken yemek yiyene kefaret düşmesi üzerinden açıklamaya çalışmasını da anlamsız bulmakta ve böyle bir şeyi Allah'a yakıştırmamaktadır.[88] İbn-i Hazm, delâletin böyle bir şey olmadığını söyleyerek daha önce de belirttiğimiz gibi delaleti isim-müsemma ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır. Bir kimsenin bir anlamı, o anlam için

konulmuş olan ismi kullanmayıp da başka bir ismi kullanarak ifade etmek istemesini Allah'ın değil de şeytanın bir işi olarak nitelemektedir.[89]

Kıyasın bir tür delâlet olarak ele alınması İmam Şâfiî'den itibaren görmekte olduğumuz bir yaklaşımdır. O, bir müslümanın karşılaşabileceği bütün meseleler için Allah'ın kitabında doğruya götürecek bir delilin mutlaka bulunabileceğini söyledikten[90] sonra kıyası, beyanın kısımlarından biri olarak saymaktadır.[91] İbn-i Hazm, bir taraftan her hüküm Kur'an'da vardır deyip diğer taraftan kıyasa gerek duyulmasını eleştirmektedir.[92]

İbn-i Hazm'a göre kıyasın geçersizliğini gösteren şeylerden biri de kıyasın ana unsuru sayılabilecek olan illet hakkındaki ihtilaflardır. Belli bir hükmün illetini tespit noktasında kıyas ehlinin sürekli ihtilaf halinde olması ve birinin belli bir vasfı diğerinin başka bir vasfı illet olarak kabul etmesi, illetin nassın delaletinden değil de re'ye dayalı olarak çıkarıldığını göstermektedir. Ayrıca illette bulunması gereken şartlar konusunda da ihtilaf vardır. Bütün bunlar İbn-i Hazm'a göre delilsiz olarak sergilenen yaklaşımlardır (tahakküm).[93]

İbn-i Hazm, sahabe ve tâbiînin kıyas şekillerinin hilafına olarak hakkında ittifak ettikleri birçok mesele olduğunu, buna karşın kıyas yaparak hakkında ittifak ettikleri bir tek hükmün bile var olmadığını söyleyerek bu durumu kıyasın muteber bir yol ve yöntem olmayışına bağlamaktadır.[94]

İbn-i Hazm, "her fiilin bir faili olduğuna göre kıyas sonucunda ulaşılan hükümlerde haram kılan, farz kılan ya da mübah kılan kimdir?" sorusunu ortaya atarak kıyas ile elde edilen hükmün şer'î bir hüküm olup olamayacağını da tartışmaktadır. Ona göre, bu soruya cevap olarak, "kıyasla ulaşılan hüküm Allah'ın hükmüdür" denilemez. Böyle bir cevap Allah'a apaçık bir iftiradır. Ancak kıyastan farklı olarak, müsned bir haber-i vahid ile bir şeyi haram helal veya farz kabul edildiği zaman bu hüküm Allah'ın bir hükmü sayılır. Çünkü Resûlullah'tan geldiğinde şüphe bulunmayan bir haberle sabit olan her hüküm Allah'a aittir.[95]

İbn-i Hazm'a Göre Kıyasçıların Çelişki ve Tutarsızlıkları

İbn-i Hazm kıyasın beşerî bir şey olduğuna delil olarak, kıyası kabul edenlerden bazılarının kıyas yaptığı yerde ötekilerin yapmadığını ve kıyas yapanların ise çoğunlukla aynı sonuca ulaşmadıklarını söylemektedir. Başka bir deyişle kıyası kabul edenlerin kendi aralarında standart bir yöntem ve uygulamaya sahip olmadıklarını ifade etmekte ve buna dair neredeyse fıkhın bütün konularına dair örnekler vermektedir.[96]

İbn-i Hazm'ın belirttiğine göre, kıyasçılardan bazıları pisliğe akan suyu, suya düşen pisliğe kıyas etmemektedirler. Bu ikisini birbirinden delilsiz olarak ayırmaktadırlar. Onlardan birçoğu ise, içine pislik düşen su ile içine pislik düşen diğer sıvıları birbirinden ayırmışlar, suyun pis olabilmesi için bir miktar tespiti yapmışlardır. Diğer sıvılarda ise böyle bir miktar belirlemeden "ne kadar çok olursa olsun pis olur" demişlerdir. Bazıları kuyu suyu ile diğer suları birbirinden ayırmıştır. Birbirine kıyas etmemişlerdir. Böylece binden fazla konuda Kur'an'ın ve sünnetin hükmüne muhalefet etmişlerdir. Aynı şekilde kıyasçılar, akan suya düşen leş ile diğer necasetlerin hükmünü birbirinden ayırmışlardır. Bazıları, yaladıkları kabın yıkanması bakımından domuzu köpeğe kıyaslamış bazıları

kıyaslamamıştır. Bazıları köpeğin kuyruğunu ve ayağını da diline kıyas etmişlerdir. Bazıları etmemiştir.[97]

İbn-i Hazm, kıyasın mezhepten mezhebe ve fakihten fakihe bu kadar değişiklik arzetmesini normal karşılamaktadır. Çünkü ona göre kıyas batıl bir şeydir ve onunla ulaşılacak sonuçlar da net olmayacaktır.[98] O, kıyaslar arasında tearuz ihtimali olunca hangisinin tercih edileceğine dair bir kural olmadığını söylemekte ve kıyasçıların böyle bir durumda, "iki hadis arasındaki tearuz halinde ne yapılıyorsa bu durumda da o yapılır" dediğini nakletmektedir. Ancak ona göre bu cevap yanlıştır. Çünkü hadislerin tearuzu durumunda ilk yapılacak şey ikisinin cem edilmesidir. Çünkü nasların her ikisi de senet bakımından sahih ise bu iki nas haktır. Eğer nasların cemi mümkün olmazsa, o takdirde nesh eden nasla hükmedilir. Neshin gerçekleştiğine dair bir tarih bilinmezse zâid hüküm içeren nasla amel edilir. Oysa kıyasların bu şekilde cemi mümkün değildir.[99]

İbn-i Hazm, kıyas yerine ayet ya da haberlere sadık kalınmasının daha doğru olacağını söylemektedir. Haberlere göre hüküm verildiği durumlarda da hatalı sonuçların doğabildiği şeklindeki muhtemel bir itiraza ise şöyle bir benzetme ile cevap vermektedir: Dinî hükümlerde haberlerin esas kabul edilmesi, tıpkı kazâî hükümlerde adil görülen kimselerin şahitliğinin kabul edilmesi gibidir.[100] Çünkü sika ravilerle Hz. Peygambere kadar muttasıl senetle rivayet edilen her haber haktır. Yakinî olarak nesh ya da tahsis edildiğinin bilinmesi durumu hariç böyle bir haberin terk edilmesi asla helal değildir.[101] Buradan hareketle İbn-i Hazm'ın şu sonuca varmak istediği söylenebilir: Kazâda zâhire uymak esas olduğu gibi diyânî hükümlerde de zâhire uymak gerekmektedir. Şahitlerin zâhirdeki adaletleri şehadeti hüccet haline dönüştürüyorsa ravilerin de zâhirdeki adaletleri rivayetlerini hüccet haline getirmektedir. Böylece rivayeti esas alarak yanılmak ile kıyası esas alarak yanılmak arasında bir ayırım yapmış olmaktadır. "Hata edenin ecir alması" kavramındaki hatanın da re'yin kullanılmasından kaynaklanan bir hata olmayacağını, buradaki hatanın ya naslarla ilgili nesh, tahsis, sebeb-i nüzul, umum-husus gibi durumların gerektiği gibi değerlendirilememesinden ya da aslında adil olmadığı halde adil olarak bilinen kimselerin rivayetlerinin esas alınmasından kaynaklanacağı sonucuna varmak istemektedir.

İbn-i Hazm, kıyasçıların bazı konularda illet olabilecek bir şeyi mecaza yorarak ya da o illet olabilecek şeyden maksadın başka bir şey olduğunu söyleyerek o illetle amel etmediklerini ve böylece kıyas yapmaktan sebebsiz yere kaçtıklarını iddia etmekte[102] ve bununla ilgili olarak çeşitli örnekler vermektedir. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

Bazı kıyasçılar, Hz. Peygamber'in köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması şeklindeki emrini, onun aslında bu ifadeyle sadece köpek beslenmesinin önüne geçmek istediğine yormuşlardır. Buna gerekçe olarak da köpeklerin muhacirlere zarar vemesini göstermişlerdir.[103]

Buna dair İbn-i Hazm'ın verdiği bir diğer örnek ise, kıyafeti eski püskü olan bir kimsenin mescide girip oturması üzerine o anda hutbede olan Hz. Peygamber ona "kalk ve iki rekat kıl" buyurması ile ilgilidir. Kıyasçılardan bazıları, hutbe esnasında namaz kılmak meşru olmayacağına göre Hz. Peygamber'in bunu

sadece insanların dikkatini o adama çekerek ona tasaddukta bulunmalarını sağlamak için yaptığını söylemişlerdir.[104]

İbn-i Hazm'ın Kıyası Reddetmenin Bir Bidat Olduğu Şeklindeki İddiaya Cevabı

Kıyası savunanlar, kıyası reddetmenin bir bidat hatta sapkın bir görüş olduğunu söylemişlerdir. İbn-i Hazm bu iddiaya karşı aynı yöntemle cevap vermektedir. İbn-i Hazm önce muahliflerinin bu konudaki tezini şu şekilde ortaya koymaktadır:

"Kıyas, Nazzâm, Muhammed b. Abdillah el-İskâfî, Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir, Îsâ el-Murâd, Abû Affâr ve Haricilerden bazılarının da reddettiği bir şeydir. Bunlardan bazıları kızın kızının ve ninenin nikâhını ve domuzun beyninin yenmesini helal görmektedir. Öyleyse böyle yanlış görüşlere mensup kimselerin ortaya attığı "kıyasın reddi" ciddiye alınmamalıdır."

İbn-i Hazm, gerek kendisinin gerekse Zâhirîlerin yukarıda ismi geçen kişiler ile aynı kefeye konmasına karşı çıkarak, biri doğru öteki yanlış bir anlayış ve itikada sahip olmasına rağmen iki insanın ya da iki grubun bazen hak üzerinde buluşabileceklerini söylemektedir.[105] Buna örnek olarak, biri hak biri batıl olduğu halde gerek Müslümanların gerekse Yahudîlerin "la ilahe illallah" demesini göstermektedir.[106]

İbn-i Hazm'ın bu konudaki diğer bir cevabı ise, sapkın kabul edilen bu fırkalara mensup olmakla birlikte aynı zamanda kıyasın geçerli bir delil olduğunu kabul edenlerin varlığıdır. İbn-i Hazm bu kimseler arsında Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebu Bekr b. Keysân el-Esamm, Cehm b. Safvân, Bişr b. el-Mu'temir, Muammer, Bişr el-Merîsi, Ahmed b. Hâit gibi kişileri ve haricîlerden Ezrakîleri (Ezârika) saymaktadır.[107]

İbn-i Hazm'ın Kıyassız Bir Fıkhın Mümkün Olabileceğine Dair İleri Sürdüğü Örnekler/Delililer

İbn-i Hazm, kıyas ehlinin kıyasın geçerliliğine dair gerek naslardan gerekse Hz. Peygamber ve sahabenin tatbikatından örnekler bulamayınca, kıyasın delil sayılmaması durumunda bazı konuların hükümsüz kalacağını düşünmelerini ve kıyasın gerekliliği sonucuna varmalarını eleştirmektedir. Başka bir deyişle o, kıyasın pratikten kaynaklanan bir zorunluluk olmadığını ve ötekilerin kıyasa başvurduğu meselelerin kıyasa gerek kalmadan, sırf naslar çerçevesinde çözümlenebileceğini söyleyerek buna birçok örnek vermektedir. Bu örneklerden bazılarını belirterek İbn-i Hazm'ın kıyassız fıkıh anlayışını nasıl pratize ettiğini görmek, Zâhirîliğin yapısı hakkında önemli bir fikir verecektir.

Hayızlı bir kadının seferdeyken hayzının kesilmesi fakat gusül için suyun bulunmaması durumunda teyemmüm edebileceği, seferdeyken su bulamayan cünübün teyemmüm edebilmesine kıyasen meşrudur" diyerek delil getirenlere İbn-i Hazm şu şekilde bir yanıt vermektedir:

"Bu kıyasen değil nasla meşrudur. Allah, "temizlendikleri zaman onlara Allah'ın emrettiği yerden yaklaşabilirsiniz"[108] ayetinde temizlenene kadar hayızlı kadınlardan uzak durulmasını emretmiştir. Allah hayızlı kadınlara temzlenmeyi

(gusül) emretmiştir. Hz. Peygamber ise “yeryüzü bana mescit ve temizleyici kılınmıştır” buyurmuştur. Buna göre toprak ve suyun temizleyici olduğu nas ile sabittir. İcmâ ise konuyu şu şekilde aydınlatmaktadır. Toprak ancak su bulunamadığı durumlarda kullanılabilir. (Ancak hastalar ya da nasla hakkındaki bu hüküm değiştirilenler su olsa da toprak kullanabilir.) Dolayısıyla hayızlı kadın bu kapsama girmektedir. Hayızlı kadına Kur’an okumayı caiz görüp, cünübe caiz görmeyenlerin[109] kendi kıyaslarını terk ettiklerinin farkına varmaları gerekir.”[110]

Çünkü onlar bir durumda cünüp ile hayızlıyı birbirine kıyas ederken başka bir durumda böyle bir kıyaslama yapmamaktadırlar.

İbn-i Hazm, “kendi evlerinizden ya da babalarınızın evinden sormadan yemeniz helaldir”[111] ayetinde “oğulların sayılmadığının ve oğulların evinden yemenin babalara kıyasen helal olacağının” söylenmesine de itiraz ederek böyle bir kıyasa gerek olmadan konu hakkında hüküm verilebileceğini söylemektedir. Ona göre oğulların evlerinden yiyebilmenin delili, Hz. Peygamber’in şu hadisidir: “kişinin yediğinin en helali, kendi kazancından yediğidir. Sizin çocuğunuz da kazancınızdandır.”[112]

İbn-i Hazm, zaman zaman kıyas yapanlar ile Zâhirîlerin aynı sonuca vardıklarını fakat bunun bir yöntem birliği anlamına gelmeyeceğini özellikle vurgulamaktadır.[113] Mesela mümin kadınların münasebet kurulmadan boşanması durumunda iddet beklemelerine gerek olmadığı, ayetle[114] belirtilmiştir. Gayr-ı müslim kadınların da aynı durumdayken boşanması halinde onların da iddet beklemeyeceğini kabul eden İbn-i Hazm, bu konuda gayr-ı müslim kadını müslüman kadına kıyas etmekle itham edildiğini söylemekte fakat bunun doğru olmadığını şu cümleyle belirtmektedir:[115]

“Hayır biz bunu şeriatın bütün kâfir ve müminleri eşit şekilde bağlayacağı şeklindeki prensibe dayandırıyoruz. Kâfirler ile bizim farklı olduğumuzu gösteren bir nas ya da icmâ olmadığı müddetçe her hükümde eşitlik vardır.”[116]

Kıyas lehinde delil getirilen ayetlerden bir diğeri ise “muhsanâta zinâ iftirasında bulunup da dört şahit getirmeyenlere seksen celde vurunuz. Onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyiniz”[117] ayetidir. İbn-i Hazm’ın belirttiğine göre bu ayetten kıyas lehinde şöyle bir çıkarım yapılmaktadır: Nas sadece muhsan kadınlara iftira durumunda celd cezasından bahsetmektedir. Oysa erkeklere zinâ iftirasında bulunanlar da kadınlara iftira edenler gibi cezalandırılmaktadır. Bu ise iftiraya uğrayan erkeğin iftiraya uğrayan kadına kıyas edilmesi ile mümkün olabilir. İbn-i Hazm bu konuyu ise şu şekilde çözmektedir:

“*Muhsanât* kelimesi, umum ifade eden bir kelimedir. Âm lafzın, nas ya da icmâ olmaksızın tahsis edilmesi ise caiz değildir. Kur’an’ın indirilmiş olduğu dilde Allah’ın bu kelimeyle sizin söylediğiniz gibi muhsan kadınları kastetmiş olması mümkün olabildiği gibi “muhsan fercleri” kastetmesi de mümkündür. Siz “muhsan kadınları” biz de “muhsan fercleri” kastetti diyoruz. Çünkü bizimki sizinkinden daha umumîdir. Sadece muhsan kadınlara hasretmek lafzın umumunu tahsis etmek demektir. Ayrıca gerçekte iftira atılan, “ferc”dir.”[118] Çünkü ayetlerde hep fercin korunması emredilmiştir.[119] Hatta Hz. Meryem’in

iffetli olduğu “أحصنت فرجها” (fercini muhafaza etti)[120] şeklinde ifade edilmiştir ki buradan anlaşılan, muhsan olan şeyin kişi değil, ferc olduğudur. Yine bunu gösteren şeylerden biri de şudur: Haddi gerektiren zinâ, özellikle ferc ile işlenen zinâdır. Diğer organlarla yapılanı değildir. Diğer organlara zinâ iftirasında bulunmak da aynı şekilde haddi gerektirmez.[121]

Erkeğe yapılan zinâ iftirasının hükmü ile ilgili olarak burada şunu da belirtmek gerekir ki, bir erkeğe yapılan zinâ iftirası aynı zamanda bir kadına da yapılmış olmaktadır. Çünkü zinâ, tek başına işlenen bir fiil değildir. Dolayısıyla sadece erkek veya kadından birine yapılan iftira iki taraf hakkında da vaki olmuş olmaktadır.

İbn-i Hazm Kıyas ehlinin, kıyasın kabul edilmemesi durumunda domuzun iç yağının helal olacağı şeklindeki yaklaşımına da itiraz etmekte ve zannedildiğinden farklı olarak domuzun iç yağı hakkında delilin naslarda ve sahih icmâda mevcut olduğunu söylemektedir.[122] İbn-i Hazm’a göre domuzun bütünü haramdır. Bu da şu ayetten anlaşılmaktadır:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ

“De ki: “Bana vahyolunan Kur’an’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti – ki o şüphesiz necistir – ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”[123] Bu ayetin “o şüphesiz necistir” kısmındaki “o” zamiri kendisine en yakın olan isme yani “domuz”a dönmektedir. Dolayısıyla domuzun hepsi necistir. Domuzun iç yağı, eti, kemiği ve sütünün hepsi pistir.[124]

İbn-i Hazm, domuzun eti ile iç yağının birbirine kıyas edilmesini engelleyen bazı durumlardan da bahsetmektedir. Ona göre, eğer domuzun iç yağı ile etinin hükmü bir olsaydı, Allah israiloğullarına domuzun iç yağını haram kıldığında etini de haram kılardı. Öyle olmadığına göre iç yağ, domuz etine kıyasen haram kılınmamıştır.[125] İbn-i Hazm domuzun iç yağını ete kıyaslayarak haram görenlerin çoğunun ribâ bahsinde başka hayvanların iç yağı ile etini aynı cinsten görmediğini ve bir rıtl et ile iki rıtl içyağın değişimini caiz gördüklerini belirtmektedir.[126] Hatta bu kıyaslamayı doğru bulmakta olan Hanefîlerin sırttaki iç yağ ile karındaki iç yağ arasında bile fark olduğunu söyleyerek, bunların da eşit olmayan miktarlarda değişimini caiz gördüklerini ifade etmektedir.[127] Aynı şekilde İbn-i Hazm, yemin bahsinde Şâfiîlere, Hanefîlere ve Mâlikîlere göre, iç yağı yememeye yemin eden bir kimsenin et yemesi durumunda yeminini bozmuş olmayacağını söyleyerek söz konusu kıyasın batıl olduğunu belirtmektedir.[128] Ayrıca sadece kıyasa dayanarak hareket edilmesi halinde domuzun kemiğinin helal olacağını çünkü kemiğin ete kıyas edilebilecek hiçbir yönünün olmadığını söyleyerek İbn-i Hazm, asıl kıyasa dayanılması halinde meselelerin hükümsüz kalacağını ispat etmeye çalışmaktadır.[129]

Kıyasın gerekliliği ile ilgili olarak ileri sürülen ve İbn-i Hazm tarafından reddedilen diğer bir delil ise telef edilen şeylerin tazmin edilmesi, misl-i mihir, nafaka miktarları gibi konularda yapılacak olan takdirin ancak kıyasa göre olabileceğidir. İbn-i Hazm bu konularda kıyası gerektirecek bir durumun

olmadığını, çünkü bu konularda asıl olarak alınabilecek mansus bir hükmün bulunmadığını söylemektedir.[130] Ona göre bu konularda temel alınacak nas şu olmalıdır: "Her kim size bir haksızlık yaparsa siz de size yapıldığı kadar ona yapın".[131] Bu ayet, misil tazmini gerektiren her mesele için açık bir nastır. Bir kimse başkasına ait yüz dinar değerindeki bir elbiseyi telef ederse, o kişiye bu değerde bir elbise vermesi gerekir. Ayrıca Allah Resûlü eşlerin, akrabaların, kölelerin nafaka ve giysilerinin marufa göre tespit edilmesini ifade etmiştir. Maruf ise münker olmayandır. İnsanların bu konular hakkında hoş gördükleri/rıza gösterdikleri şeydir.[132]

İbn-i Hazm, tazir cezasının çoğu zaman kıyas yoluyla belirlenebileceğini, dolayısıyla kıyasa başvurmanın kaçınılmaz olduğunu iddia edenlere de itiraz etmektedir.[133] Hz. Peygamber'in bir kimsenin nas dışında on celdeden daha fazla cezalandırılamayacağını ifade ettiğini söyleyerek bunun dışında bir tazir cezası olamayacağını söylemektedir.[134] Tazir yoluyla hapis cezası verilemeyeceğini, bunun ancak bir kimsenin insanlara zarar vermesinin önüne geçilmesi ya da üzerinde bir hak olduğu ve bu hakkı eda etmeye gücü yettiği halde kaçmasının engellenmesi açısından mümkün olabileceğini kabul etmektedir.[135] Bu da "iyilik ve takva üzerinde yardımlaşınız. Günah ve haksızlık üzerinde yardımlaşmayınız"[136] ayetinin kapsamı altına girmektedir.[137]

İbn-i Hazm'ın bahsettiği ve muhalifler tarafından getirildiğini söylediği bu deliller, pratikten hareketle sunulan delillerdir. Yani kıyas kabul edilmezse bu meseleler hakkında bir hüküm verilemeyeceğini ve örneğin domuz yağının haramlığının, mutlaka kıyası kabul etmekten geçtiğini varsayan bir bakış açısından hareketle sunulan delillerdir. İbn-i Hazm ise, kıyasa alternatif olarak bu gibi konularda istishâba müracaat etmekte ve meseleleri, varit olan naslar çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır. İbn-i Hazm, ileri sürülen buna benzer başka delillere de yanıtlar vermeye devam etmektedir.[138]

Sonuç

İbn-i Hazm, İslamî ilimler tarihi boyunca tesadüf edebileceğimiz en önde gelen eleştirmenlerden biridir. Onun eleştirilerinden nasip almayan mezhep ve meşrep neredeyse yok gibidir. Fakat onun eleştirleri sadece bir kavil bazında değil sistem bazındadır. İbn-i Hazm, Zâhiriliği, – genellikle tasvir edildiğinden farklı olarak – sathîlik olarak görmemektedir. Bilakis Zâhirîlik, zâhire yani meşru delillerle sabit olan açık manzaraya sadık kalmaktır. Bu anlamda Zâhirîliğin temelinde, dinen sabit olanlara re'y, örf âdet, tevil vb şeylere dayanarak yeni şeyler eklememek vardır.

Kıyas, re'y çeşitleri içerisinde kısmen metodik bir disiplin olma hüviyetine de sahiptir. Bu özelliğiyle kıyas, Zâhirîler dışında neredeyse bütün mezheplerce benimsenen bir yöntemdir. Kıyası kabul etmek, tarih boyunca oluşan bütün fıkıh düşünce ve müktesebâtının oldukça merkezî bir karekteristiğidir. Belki de bu nedenle İbn-i Hazm tarafından özellikle hedef alınmaktadır.

İbn-i Hazm, kıyası her yönüyle eleştirmekte ve kıyasın hiçbir şekilde kabul edilemeyeceğini ispat etmeye çalışmaktadır. Kıyasın lehinde delil getirilen naklî

ve aklî delilleri çok detaylı bir şekilde eleştirmektedir. Bunu yaparken sistematik ve akılcı bir üslup benimsemeyi de ihmal etmeyen İbn-i Hazm, "kıyassız bir fıkh"ın mümkün olabileceğini ispat etmeye çalışmaktadır. Bu amaçla, kıyas taraftarlarının kıyasa dayanarak çözmeye çalıştıkları konuların eldeki naslar çerçevesinde çok daha başarılı ve tutarlı bir şekilde çözülebileceğini yüzlerce örnek vererek ortaya koyma gayretindedir.

İbn-i Hazm, kıyasın boşaltacağı yerin naslarla doldurulabileceğini ve eldeki nasların lafızlarının azami derecede değerlendirildikten sonra ulaşılan noktada durulması gerektiğini söylemekte ve bu noktayı insanın Şâri karşısındaki sınırı olarak görmektedir. Ona göre insan bu sınırı aşmamalı ve hüküm koyma hususunda sahip olmadığı bir otoriteyi kullanmamalıdır. Bu anlamda İbn-i Hazm, Zâhirîliği dindarlığın ve Allah'a saygının bir gereği olarak görmektedir.

İbn-i Hazm ve onun ortaya koymuş olduğu düşüncenin Hâricîlerle aynı kefeye konarak sistemden ve usulden yoksun gayr-ı ilmî ve hatta kısmen siyâsî ve marjinal bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi, İbn-i Hazm'ın düşünce mirası konusundaki ilmî çalışmaları geciktirmiştir. Fakat İbn-i Hazm'ın gerek kıyas gerekse diğer konularda yaptığı eleştirilerin önemi günümüzde daha iyi anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Âlûsi, Âdil Muhyiddîn, *er-Re'yu'l-Âmm fi'il-karni's-sâlisi'l-hicrî,* Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdâd 1987.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidü'd-Dîn, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût (t.y.).

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *el-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-vecâze fî ma'rifeti'd-delîl*, el-Matbaatü't-Tûnüsiyye, Tunus 1344h.

Basrî, Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1403h.

Hacvî, Muhammed b. el-Hasen es-Seâlebî, *el-Fikru's-sâmî fî tarihi'l-fıkhi'l-İslâmî,* Matbaatu'n-Nehda, Tûnus (t.y.).

Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Ya'kût b. Abdillah er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1993.

İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed Alî el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, (b.y), (t.y).

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992.

---------- *İbtalü'l-kıyas* (Ignaz Goldziher, Zâhirîler Sistem ve Tarihleri, (çev: Cihâd Tunç) adlı eserle birlikte (167-184 ss.) basılmıştır.) Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.

---------- *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh bi'l-elfâzi'l-âmmîyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye,* Dâru Mektebeti'l-Hayâ, (b.y), (t.y).

---------- Ebû Muhammed Ahmed b. Saîd, *Risâletü fadli'l-Endelüs*, (Resâilü İbn Hazm içerisinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye li-'d-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrût 1987.

---------- *Cemheretü'l-ensâb*, Dâru'l-Meârif, Kâhire (t.y.).

---------- *Merâtibu'l-icmâ'*, Dâru Zâhidi'l-Kudsî, Mısır 1985.

---------- *Dîvânu İbn Hazm*, (İhsân Abbâs, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî Asru Siyadeti

Kurtuba içinde) Darü's-Sekâfe, Beyrut 1960.
---------- *Müdavatü'n-nüfûs* (Resâilü İbn Hazm içerisinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye li-'d-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrût 1987.
İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *Ravdatu'n-nâzır ve cünnetü'l-munâzır*, Müessesetü'r-Reyyân, (b.y.), (t.y.).
İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesıd*, Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.).
Mergînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Huseyn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye fî şerhi bidâyetü'l-mübtedî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y.).
Merrâkişî, Avdulvâhid, *el-Mu'cib fî telhîsi ahbâri'l-mağrib*, Dâru'l-Fercânî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Metâbiu's-Sicilli'l-Arab, (b.y.) 1994.
Molla Fenârî, Şemsuddîn Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2006.
Nevevî, Muhyiddîn, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde (t.y.).
Sâıd el-Endelüsî, Ebu'l-Kâsım Sâıd b Ahmed, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, el-Mektebetü'l-Kâtûlikiyye lil-Âbâi'l-Yesûiyyîn, Beyrût 1912.
Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl,* Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000.

Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan TAN, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İbn Hazm, İslam tarihinde en çok eser veren âlimler arasında sayılmıştır. Onun eserlerinin ve yazdığı sayfaların çokluğundan bahseden bazı yazarlar, "Taberi hariç, İbn Hazm'dan önce hiç kimsenin bu kadar eser vermediğinden" bahsetmişlerdir. Bkz: Sâıd Ebu'l-Kâsım Sâıd b Ahmed el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, el-Mektebetü'l-Kâtûlikiyye lil-âbâi'l-Yesûiyyîn, Beyrût 1912, s. 76; Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Ya'kût b. Abdillah er-Rûmî Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1993, IV/1651: Avdulvâhid Merrâkişî, *el-Mu'cib fî telhîsi ahbâri'l-mağrib*, Dâru'l-Fercânî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Metâbiu's-Sicilli'l-Arab, (b.y.) 1994, s. 51; Şihâbuddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. İbn Hacer Alî el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, (b.y), (t.y)., V/491.

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Müdavatü'n-nüfûs* (Resâilü İbn Hazm içerisinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrût 1987. s. 54.

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1992, II/503.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/516.

Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *İbtalü'l-kıyâs*, s. 170.

İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 106.

İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 106.

İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 173.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/368.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1403h., II/255.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369; Muhyiddîn en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde (t.y.), XIX/225.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

Şâfiî, *er-Risâle*, s. 512, 513.

Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I/240; Ebu'l-Hasen Seyyidü'd-Dîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrût (t.y.), III/74; Muhammed b. Alî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl,* Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2000, s. 156.

Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-vecâze fî ma'rifeti'd-delîl*, el-Matbaatü't-Tûnüsiyye, Tûnus 1344h., s. 290; Şemsuddîn Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2006, s. 104.

Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzır ve cünnetü'l-munâzır*, Müessesetü'r-Reyyân, (b.y.), (t.y.), s. 263.

Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesıd,* Dâru'l-Fikr, (b.y.), (t.y.), II/14;Burhânuddîn Ebu'l-Huseyn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyetü'l-mübtedî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût (t.y.), I/122.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II/14.

Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/369.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370.

İsrâ, 17/ 23,24.

İsrâ, 17/24.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/371.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/370.

Hucurât, 49/1.

İsrâ, 17/36.

En'âm, 6/38.

Meryem, 19/64.

"Allah sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmez halde çıkardı." (Bakara, 2/151.); "Aynı şekilde size içinizden Resûller gönderdik ki size ayetlerimizi okusunlar, sizi arındırsınlar, size kitabı ve hikmeti öğretsinler ve size bilmediğiniz şeyleri öğretsinler." (Nahl, 16/78.); "Şeytan size kötü ve çirkin olan işleri ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemeyi emreder." (Bakara, 2/169.)

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/493.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/494.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/505.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/505.

Haşr, 59/2.

Bâcî*, el-İşâre,* s. 61;Muhammed b. el-Hasen es-Seâlebî el-Hacvî*, el-Fikru's-sâmî fî tarihi'l-fıkhi'l-İslâmî,* Matbaatu'n-Nehda, Tûnus I/48; Âdil Muhyiddîn Âlûsi, *er-Re'yu'l-âmm fi'il-karni's-sâlisi'l-hicrî,* Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdâd 1987, s. 36.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/387.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/387.

Nahl, 16/ 66.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/389.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/417.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/418.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/418.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/419.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/419.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/420.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/420.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/420.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/421.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/422.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/421.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/421.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/442.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/442.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/443.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/453.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/453.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/454.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/455.

Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/455 vd.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/393.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/395-396.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/474.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/468.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/468.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/463.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

Nahl, 16/44.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/464.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/466.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/465.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/465.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/488, 576.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

Şâfiî, *er-Risâle*, s. 20.

Şâfiî, *er-Risâle*, s. 34.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/489.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/490.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/516.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/518.

Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/524-546.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/524.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/520.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/521.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/520.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/519.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/548.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/548.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/548.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/483.

Bakara, 2/222.

Bkz: İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I/35,

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/432.

Nûr, 24/61.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/383.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/386.

Ahzâb, 33/49.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/386.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/386.

Nûr, 24/4.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/398.

Müminûn, 23/5-6; Nûr 24/30-31

Tahrîm, 66/12.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/399.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

En'âm, 6/145.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/403.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/441.

Bakara, 2/194.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/441.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

Mâide, 5/2.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/438.

Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, II/404 vd.

İbn-i Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması[139]

Giriş

İslam ilim tarihinde Zâhirî Mezhebi diye bilinen düşünce geleneğinin Davud b. Ali (ö.270/883) ile birlikte sembol isimlerinden olan hatta söz konusu düşünce biçimini bir sisteme oturtması sebebiyle Zâhirîliğin kurucusu kabul edilen İbn-i Hazm'ın (ö.456/1064), genelde naslara, özelde hadislere yaklaşımı kendine has özellikler taşır. "Seçtiğimiz yol ashâb-ı hadisin yoludur",[140] "Allah bizi İslam milletinden ve hadis ashâbı olan Ehl-i Sünnet mezhebinden olmaya muvaffak kıldı"[141] gibi sözlerle kendisini ashâb-ı hadis olarak niteleyen hatta bu özelliğini iftihar vesilesi sayan İbn-i Hazm, eserlerinde hadise büyük önem veren bir âlim olarak tanınmaktadır. Bu özelliğinin bir sonucu olarak eserlerinde çokça hadis kullanan ve hadis meselelerini tartışan bu kıymetli bilgin, bu açıdan kendisinden sonraki ilim erbabına çok kıymetli bilgiler ve değerlendirmeler bırakmıştır.

İbn-i Hazm'ın bilimsel metodu ve muhtelif ilim dallarındaki yaklaşımları incelenirken, onun hadis ilmine bakışının genel hatlarıyla da olsa bilinmesi mutlaka gereklidir. Zira onun hadise bakışı ve hadis kullanma metodu, diğer Ehl-i Sünnet bilginlerinde olmayan kendine has bazı farklılık ve incelikler ihtiva etmektedir. Bunlar bilinmeden onun görüşlerini değerlendirmenin birtakım hataları beraberinde getirmesi kaçınılmazdır.

Ancak İbn-i Hazm gibi çok yönlü ve etkili bir âlimin hadise bakışını ortaya koymak bir çırpıda yapılacak kadar kolay bir iş olmayıp kapsamlı bir araştırmayı ve bir makaleye sığamayacak geniş bir hacmi gerektirmektedir. Ülkemiz bilim adamlarından merhum Selman Başaran (ö. 1993) doktora çalışması olarak böyle bir gayretin içine girmiş[142] ve kanaatimizce bu konuda son derece başarılı bir eser meydana getirmiştir.[143] Bu nedenle biz, İbn-i Hazm'ın hadislere bakışı hakkında daha geniş ve detaylı bilgi arayanların bu ihtiyaçlarını gidermeleri ayrıcalığını bu kıymetli esere bırakarak, onun hadislere bakışını genel hatlarıyla öğrenmek isteyenlere, bir makalenin sınırlarının müsaade ettiği ölçüde, özet bilgiler sunmaya çalışacağız. Bu amaçla İbn-i Hazm'ın hadise bakışında son derece etkili ve belirleyici konumda olan hadisin dindeki yeri ve delil değeri hakkındaki düşünceleri ve hadisleri değerlendirmede temel hareket noktası kabul edilebilecek ilke niteliğindeki yaklaşımlarını ele alacağız. Böylece onun fıkıh ve kelâm başta olmak üzere dinî ve sosyal konulardaki görüşlerini daha sağlıklı değerlendirmek mümkün olacaktır.

İbn-i Hazm'ın hadis alanında kaleme aldığı eserler maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple onun hadislerle alakalı yaklaşımları diğer ilim dallarında kaleme aldığı eserlerinden tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bilhassa fıkhın usûlü ve furûu ile alakalı kaleme aldığı eserlerde hadisle alakalı değerlendirmelerine çokça rastlanır. Fıkıh usûlü eseri olarak el-*İhkâm* fî usûli'l-ahkâm adlı meşhur eser, İbn-i Hazm'ın hadislere yaklaşımı hususunda önemli

bilgiler ihtiva etmektedir. Fıkıh eserleri içinde de özellikle el-Muhalla bu açıdan oldukça zengindir. İslam Hukuku'nun bütün konularını diğer mezheplerin görüşlerini ve delillerini zikretmek ve onları tartışmak suretiyle ele alan bu eser "Mukayeseli İslam Hukuku" alanında en önemli kaynaklardan biri durumunda olmasının yanı sıra bir yönüyle hadis kitabı gibidir. Dolayısıyla bu eser hem İbn-i Hazm'ın hadise yaklaşımı hem de bu yaklaşımların fıkha yansımasının örneklerini tespit etmek açısından merkezde yer alacak bir kaynak niteliğindedir. Ancak onun hadis kullanımının uygulamaya yansımasını tespit etmek için eserin tamamını baz almak makale sınırlarını aşacağı için, eserin tamamını temsil edebilecek nitelikte ibâdât, muâmelât ve ukûbât bölümlerinden bazı örnek konular seçilerek amaca ulaşılmaya çalışılmıştır. İbâdet bölümünden taharet ve namaz, muâmelâttan nikâh ve talâk, ukûbattan ise hadler konusu incelenmiştir. Şu halde İbn-i Hazm'ın hadis kullanım usulünü ve bu usulün fıkha yansımasını tespit etmenin en kolay yolu öncelikli olarak bu iki eserdeki hadis kullanımının incelenmesidir. Bu makale de böyle yapılmıştır.

A. Hadisin Dindeki Yeri, Çeşitleri ve Delil Değeri

İbn-i Hazm'ın sünnete biçtiği rol ve takdir ettiği değer, onun ilmî kişiliğine farklı bir özgünlük kazandırmaktadır. İbn-i Hazm'ın zihinsel yapısında Zâhirîlik ne kadar temel ve belirleyiciyse hadise olan yaklaşımı da neredeyse bir o kadar belirleyicidir demek abartı olmayacaktır. Onun, hadisin dindeki konumu ve delil değeri konusundaki dikkat çekici ayrıntılar ihtiva eden görüşleri, bu görüşleri dikkate alarak ortaya koyduğu ictihadlarının değerini artırır niteliktedir.

1. Hadisin Dindeki Yeri

İbn-i Hazm'ın sünnete bakışındaki en temel husus, delil olma açısından onu Kur'an ile eşdeğer görmesi, aralarında hiçbir fark gözetmemesidir.[144] İslam ulemasının çoğunluğuna göre sünnet Kur'an'dan sonra ikinci temel kaynaktır. Ancak İbn-i Hazm sünneti ikinci kaynak olarak görmez, daha da ileri giderek Kur'an'la birlikte birinci kaynak olarak değerlendirir. Bu konuda şöyle der: "Kur'an ve sahih haber birbirine bağlıdır. İkisi de Allah katından gönderilmiş olma bakımından aynı şey olup, kendilerine itaatin farz olması yönünden de aynı hükümdedirler. Çünkü Allah Teâlâ *"Ey iman edenler! Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin ve (Kur'an'ı) dinlediğiniz halde ondan yüz çevirmeyin"* buyurmaktadır.[145] Bu ayet ile Allah bizden Resûlü'nün emirlerine itaat, yasaklarından kaçınmayı kabul etmenin dışında başka bir şey istemediğini beyan etmektedir".[146] Ona itaat ise ancak onun sünnetine uymakla mümkün olur. Dolayısıyla Resûl'ün sözleri de Kur'an gibi mutlak itaat edilmesi gereken temel bir kaynaktır.

Sünnet aynı zamanda vahiy olma bakımından da Kur'an'la aynı niteliktedir. *"O kendi hevâsından konuşmaz. Onun konuştuğu vahiyden ibarettir"*[147] ayetleri bu gerçeğe işaret etmektedir. Bununla birlikte mu'ciz bir üslupla telif edilmiş olan Kur'an, vahy-i metlüv iken, sünnet ise tilavet olunmayan fakat rivayet edilen vahy-i mervîdir. *"De ki, ben sizi ancak vahiyle uyarıyorum"* mealindeki ayet[148] Peygamber'in bütün sözlerinin vahiy olduğunun delilidir. Allah Teâlâ birinci vahiyde olduğu gibi bu ikinci vahiy çeşidine de itaat etmeyi emretmiştir. Bu

açıdan aralarında hiçbir fark yoktur.[149] Sünnet Kur'an'ı tamamlar ve onu açıklar. Kur'an ayetleri nasıl birbirini tamamlar ve açıklarsa vahiy eseri olan sünnet de aynı şekilde Kur'an'ı tamamlar.[150]

İbn-i Hazm bu konuda akıllara gelebilecek istifhamları gidermek ve yapılabilecek itirazlara cevap vermek amacıyla da şu açıklamayı yapmaktadır: "Âlemin yaratıcısı yüce Allah dilediği şeyi yapmaya kâdirdir. Vereceği emirleri kimi zaman tilavet edilen bir vahiyle bildirebileceği gibi, eğer murat ederse tilavet edilmeyen fakat nakledilen bir vahiyle bildirmeyi de tercih edebilir. Dilediği zaman elçisine uykuda, bazen de Cebrâil aracılığıyla vahyini gönderir. Onun hikmetinden sual olunmaz".[151] Görüldüğü gibi İbn-i Hazm ister metlüv isterse gayr-i metlüv olsun vahye tam bir teslimiyet sergilemektedir.

Burada yeri gelmişken şu hususu hatırlatmakta da fayda vardır. İbn-i Hazm eserlerinde sünnetin vahiy olduğu hususuna sıkça vurgu yapar. Özellikle *el-Muhallâ*'da, tartışılan fıkhî meselelerde hadislere dayanarak hükümler verdikten sonra sözünü sünnetin vahiy olduğunu belirten ayetle bitirir. Ayrıca birçok yerde bu ayetin hemen peşinden de *"… Rabbin unutkan değildir"*[152] mealindeki ayeti zikrederek muarızlarına bir nevi göndermede bulunur.[153]

Kur'an ve sünnet vahiy olma açısından aynı olunca bunun kaçınılmaz sonucu olarak aralarında herhangi bir ihtilâf yahut tearuzun bulunması da mümkün değildir. *"Eğer O, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka içinde birçok çelişki bulurlardı"*[154] ayetini bu konuda delil olarak kullanan İbn-i Hazm, Kur'an ve sünnet Allah tarafından gönderildiği için, Kur'an ayetleri arasında tearuz olmayacağı gibi, hadislerin kendi aralarında yahut hadislerle Kur'an ayetleri arasında da herhangi bir ihtilafın bulunmayacağını belirtir.[155]

Ona göre bir kimse iki ayet veya iki sahih hadis arasında yahut bir ayet ile sahih bir hadis arasında çelişki görürse, yapması gereken, her ikisiyle de amel etmektir. Çünkü her ikisine itaat etmenin gerekliliği de eşit düzeydedir. Her ikisiyle de amel mümkün olduğu sürece bunlardan biri ile amel edip diğerini terk etmek helâl değildir. Naslardan biri diğerine göre daha fazla mana/hüküm içermesi durumunda böyle davranılmaz. Her ikisiyle de amel etmek mümkün olmadığı durumlarda fazla hüküm içerenle amel etmek vaciptir. Çünkü diğerine göre daha çok bilgi/hüküm ihtiva eden nassın vacipliği diğerine göre daha kesindir. Zan ile yakîni terk etmek ise, helâl değildir.[156]

Vahiy mahsulü olan sünneti *"Şüphesiz o zikri biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz"*[157] ayetindeki "zikir" kavramının kapsamına dâhil eden İbn-i Hazm, sünnetin de Allah tarafından korunduğunu düşünmektedir. Ona göre Peygamber'in bütün sözleri Allah'ın koruması altındadır ve ondan hiçbir şey kaybolmadan elimize ulaşmıştır. Eğer bir şeyi Allah muhafaza ederse ondan bir şeyin kaybolmasına imkân yoktur.[158]

Kur'an ve sünnetin eşdeğerliği, onları okumak ve öğrenmek hususunda da aynı hassasiyeti gerekli kılmaktadır. Buna göre Kur'an-ı Kerim'i yedi harf üzere okumak farz-ı kifâye olduğu gibi hadisleri bilmek ve okumak da böyledir.[159] Hadis ilmini öğrenmek ise ancak iki yolla mümkün olmaktadır. Bunlardan birincisi, hadisleri nakleden ravileri iyice tanımaya çalışmak, diğeri ise onlardan çıkarılacak ahkâmı öğrenmeye gayret etmektir.[160] Hadis ilminin aslı metin

olmakla birlikte, metnin sağlıklı bir şekilde elde edilmesini ve muhafazasını sağlamak açısından ravilerin bilinmesi de İbn-i Hazm'a göre bir o kadar önemlidir.

2. Hadislerin Kısımları

Hadis usûlü eserlerine bakıldığında sünnetin muhtelif açılardan çeşitli kısımlara ayrılmak suretiyle mütalaa edildiği görülür. İbn-i Hazm da diğer bilginler gibi hadisleri çeşitli tasniflere tâbi tutmuş ve yaptığı ayrımlara göre hadisleri değerlendirmiştir. Ancak İbn-i Hazm'ın hadis taksiminde yahut taksimin unsurlarına takdir ettiği rollerde bilginlerin çoğuna nispeten bazı farklılıklar göze çarpar.

Mesela, Hz. Peygamber'in sünneti, meydana gelişi açısından üç temel kısma ayrılır. Bunlar Hz. Peygamber'in sözleri (kavlî sünnet), yaptığı işleri (fiilî sünnet) ve yapıldığını gördüğü yahut bildiği halde ses çıkarmayıp tasvip ettiği işlerdir (takrîrî sünnet). İbn-i Hazm'ın yaptığı bu tasnif diğer alimlerle aynıdır. Ancak İbn-i Hazm, aşağıda anlatılacağı üzere, bu tasnifin öğelerine delil değeri açısından farklı bir yaklaşım sergilediği için, yapılan tasnif tamamen farklı bir yapıya bürünmektedir.

Sıhhat açısından ise hadisleri "makbûl" ve "merdûd" diye ikiye ayırmıştır. Makbûl hadis, diğer bilginlerin sahih hadis olarak adlandırdıkları hadistir. Buna göre İbn-i Hazm hadisin senetinin kesintisiz olmasını ve ravilerin de güvenilir olmasını şart koşar ve bu şartları taşıyan hadisleri makbûl olarak niteler.[161] Buna mukabil cerh edilmiş ravilerin rivayetlerini ve seneti kopuk olan hadisleri, yani "merdûd" haberleri, hiçbir şekilde delil olarak kabul etmez.[162] Burada dikkat çeken en önemli husus İbn-i Hazm'ın bu taksimde "hasen hadis"e yer vermemesidir. Bunun nedeni İbn-i Hazm'ın hadislerin sıhhatinde veya zayıflığında herhangi bir derecelendirmeyi kabul etmemesidir. Ona göre bir hadis ya makbûldür ya da değildir. Sahih lizâtihî, ligayrihî veya hasen lizâtihî veya ligayrihî gibi ayrımları kesinlikle kabul etmez. Yine bunun gibi zayıf hadis çeşitlerinde de herhangi bir derecelendirme gözetmez. Zayıf hadislerin hepsi hiçbir derecelendirme/ayrım gözetmeksizin "merdûd"dur. Bu anlamda zayıf hadisle uydurma hadis arasında herhangi bir fark yoktur.

İbn-i Hazm'ın bu yaklaşımı başta el-Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*leri olmak üzere, Ebû Dâvûd ve en-Nesâî'nin *Sünen*lerinde yer alan bazı hadislere uydurma hükmü vermesine neden olmuştur.[163] İbn-i Hazm'ın bu konudaki yaklaşımını bilmek, sahih hadis kaynaklarına onun güvenmediği gibi genel bir kanaate ulaşmamamız açısından önem taşımaktadır.

Yine İbn-i Hazm nakleden ravilerin sayısına göre hadisleri "mütevâtir" ve "âhâd" olmak üzere iki kısma ayırır.[164] Bu yönüyle diğer bilginlerle aynı paralelde gözükür. Ancak onun tevâtüre bakışı sadece hadisi nakleden ravilerin sayısına bağlı değildir. Ona göre tevâtürde önemli olan sayı değil, nakleden ravilerin yalan üzerine birleşme ihtimallerinin varlığı veya yokluğudur. Mütevâtir haberi "Hz. Peygamber'e varıncaya kadar her tabakada yeter derecede bir grubun (kâffe) yine aynı özellikte bir topluluktan nakletmiş oldukları haberdir"[165] diye tarif eden İbn-i Hazm, tarifteki "kâffe" için herhangi bir sayı

belirtmemekte, bunun için sayı belirlemeye çalışanları da tenkit etmektedir.[166] Ona göre bir hadisin tevâtür derecesine ulaşabilmesi için doğal olarak ravi sayısı bir kişiden fazla, yani en az iki kişi olmalı, bu konuda başka belirli bir rakam takdir edilmemeli, duruma göre ravilerin yalan üzerine birleşme imkânları dikkate alınarak hadisin tevâtüre ulaşıp ulaşmadığı hususunda bir karara varılmalıdır.

İbn-i Hazm'ın bu konu hakkındaki düşüncesini tam olarak ortaya koyabilmek/anlayabilmek için onun şu açıklamasını burada zikretmek faydalı olacaktır:

"Masum oldukları delillerle sâbit olan peygamberler dışında kalan insanlardan herhangi birinin bazen yalan söylemesi mümkündür; bu durum aklın zarureti ile bilinir. Yine büyük bir topluluğun, isteyerek veya tesadüfen bir araya geldikleri zaman yalan söylemek üzere anlaşmaları bazen mümkün olabilir, ancak bu durumun uzun zaman gizli kalması mümkün değildir; eninde sonunda yalan söyledikleri ortaya çıkar. Zira birbirlerinden ayrıldıkları zaman verdikleri haberler gerçeği ortaya çıkarır. Ancak biz şöyle deriz: Bir araya gelmediklerini, bu konuda hile yapmadıklarını, başkaları tarafından hile yapmaya zorlanmadıklarını ve birbirlerini tanımadıklarını kesin olarak bildiğimiz iki veya daha fazla kişi çıkar da, birbirlerinden ayrı oldukları halde, kelimesi kelimesine aynı olarak ortaya çıkarmakta iki zihnin ittifak etmesi mümkün olmayan uzun bir haber naklederse… bu, dinleyeni tasdik etmeye zorlayan doğru bir haberdir". [167]

Görüldüğü gibi İbn-i Hazm yalan üzerinde anlaşmaları mümkün olmaması halinde iki kişinin rivayetini bile mütevâtir saymaktadır. Zira ona göre haber uydurma konusunda birbirleriyle daha önce anlaşmamış iki insanın birbirinin tamamen aynı haber uydurması mümkün değildir. Hatta anlaşmış olsalar bile bir araya gelip haberin metni üzerinde mutabakata varmadıkları sürece birinin haberinin diğerininkiyle her yönüyle aynı olmasının mümkün olamayacağını iddia ederek "iki kişiyi herhangi bir konuda haber uydurmalarını teklif ederek birbirinden uzak iki eve koysak, haberin başından sonuna kadar hiçbir açıdan aynı şeyi söylemekte ittifak edemezler"[168] sözüyle bu iddiasını güçlendirmeye çalışır.

el-Muhallâ'ya bakıldığında İbn-i Hazm'ın iki-üç kişinin naklettiği bazı rivayetleri tevâtür derecesinde görüp ilgili konu hakkında bu durumu dikkate alarak hüküm verdiğine rastlanır. Sözgelimi vücuttaki yahut elbisedeki meninin temizlenmesi için ovmanın yeterli olduğunu, yıkamaya gerek bulunmadığını bildiren Hz. Aişe'nin muhtelif sahâbilerle bu konudaki diyaloglarını ihtiva eden haberleri tevâtür derecesine ulaşmış haber olarak nitelemiş ve konu hakkındaki hükmünü bu özelliği dikkate alarak vermiştir.[169]

3. Delil Değeri ve Bağlayıcılık Açısından Hadisler

İbn-i Hazm'a göre bir hadis, naklinde meydana gelen bir kusurdan dolayı merdûd hale düşmemişse inananların ona uyması vâciptir. Çünkü hadis gayr-i metlüv de olsa bir vahiydir. Hz. Peygamber tarafından söylenen bir söz, güvenilir kişilerden oluşan muttasıl bir senet zinciriyle bize ulaşmışsa bu rivayete şüpheyle bakmamız ve kabul etmekte tereddüt göstermemiz câiz değildir. Böyle bir hadis

hem ilmi hem de ameli gerektirir.[170]

a. Mütevâtir ve Âhâd Haberlerin Bağlayıcılığı

İbn-i Hazm bu anlamda mütevâtir ile âhâd haber arasında herhangi bir fark da görmez. Aralarındaki fark sadece öncelik açısındandır. Yani bir konuda hem mütevâtir hem de âhâd haber varsa önce mütevâtir haber zikredilir, daha sonra âhâd haber konu edilir. Bu küçük farkın dışında, özellikle delil değeri başta olmak üzere, aralarında hiçbir fark bulunmamaktadır. Ona göre âhâd haber, mütevâtir haber gibi itikadî konularda da delil değerine sahiptir.

Bilindiği gibi mütevâtir haberin hem amelî hem de itikadî konularda delil olması konusunda bütün Ehl-i Sünnet bilginlerinin icmâ'ı vardır. Âhâd haberin ise amelî konularda delil değeri olduğu kabul edilmekle birlikte, itikadî konularda delil olup olamayacağı tartışmalıdır.

İbn-i Hazm ayrıca İslam'ın ilk zamanlarında Şîa, Hâricîler ve Kaderiye gibi fırkalar da dâhil olmak üzere tüm bilginlerin, âhâd haberin hem amelî hem de itikadî konularda delil kabul edilmesi hususunda icmâ'ı olduğunu iddia eder ve söz konusu icmâ'ı ilk olarak Mu'tezile'nin bozduğunu söyler.[171] Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlerin de Mu'tezile'den etkilenerek daha sonraki asırlarda aynı görüşü benimsediklerini belirten İbn-i Hazm, onların ileri sürdükleri "haber-i vâhidde yalan ve vehim bulunabilme ihtimali" gerekçesinin ikna edici olmadığını iddia ederek delillerle bu düşüncesini izah etmeye çalışır.[172] Bu konuda onun en çok üzerinde durduğu husus vahiy mahsulü olan sünnetin de Kur'an gibi Allah'ın koruması altında olduğu düşüncesidir. Sünnetten hiçbir şeyin kaybolmasının mümkün olmadığı gibi, bâtıl ve yalanların onlara karışmayacağı da kesindir.

b. Kavlî, Fiilî ve Takrîrî Sünnetin Bağlayıcılığı

Delil değeri açısından mütevâtir ile âhâd haber arasında fark görmeyen İbn-i Hazm meydana geliş açısından kavlî, fiilî ve takrîrî olmak üzere üç temel kısma ayrılan sünneti bağlayıcılık açısından farklı derecelerde görür.

Hz. Peygamber'in sözleri, aksi yönde bir karîne olmadığı müddetçe vücûb ifade eder. Fiilleri ise vücûb ifade etmeyip sadece örneklik değeri taşır. Ancak Allah Resûlü vâcip bir işi yerine getiriyorsa, yaptığı bu iş vâcip hükmündedir. Takrirleri ise o şeyin mübah olduğunu gösterir.[173]

Görüldüğü gibi bağlayıcılık açısından bu tür bir sınıflandırma daha önceki İslam bilginleri tarafından dillendirilmemiştir. İbn-i Hazm bu farklı yaklaşımıyla bağlayıcılık açısından hadislere yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu yaklaşımın fıkha uygulanmasında ortaya çıkan sonuç ise kendisinden sonraki bilginler tarafından çokça tartışılmıştır. Zira özellikle fiilî sünnetin sadece örneklik ifade ettiği düşüncesinin, onun delil değerini sınırlandırıcı bir mahiyet taşıdığı görülmektedir.

Sözgelimi abdestsiz olarak hatta hayızlı ve cünüp iken Kur'an okumanın, mushafa dokunmanın ve tilavet secdesi yapmanın câiz olduğunu savunan İbn-i Hazm, bu konuda aleyhine delil olabilecek nitelikte Hz. Ali'den nakledilen *"Cünüplük hariç Hz. Peygamber'i Kur'an'dan hiçbir şey alıkoymamıştır"*[174] mealindeki rivayeti fiili sünnet olduğu için bağlayıcı görmemiştir.[175]

Yine vücuda yahut elbiseye bulaşmış meninin ovularak temizlenmesini yeterli gören rivayetleri tevâtür seviyesinde görerek meninin temizlenmesi için yıkamaya gerek bulunmadığını savunan İbn-i Hazm'ın, Hz. Peygamber ve Hz. Aişe'nin meniyi yıkayarak temizlediklerini bildiren rivayetleri fiili sünnet olarak görüp vücûp ifade etmediğini söylemesi yani bağlayıcı bulmaması da[176] bu konuda ilgi çekici bir örnektir.

c. Sahabe Kavlinin Bağlayıcılığı

İbn-i Hazm'ın sahabe kavillerinin delil değeri konusundaki yaklaşımı da dikkat çekicidir. "Peygamber'e kadar ulaşmayan haber" diye tarif ettiği[177] mevkûf haberi delil olarak görmeyen İbn-i Hazm bu düşüncesine delil olarak, *"Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın"*[178] ayetini gösterir. Ona göre bu ayetten anlaşılan, tebliğ görevinin sadece Hz. Peygamber'e ait olduğudur. Onun haricinde hiç kimse bu yetkiye sahip değildir. Hiç kimse kendi sözünü Allah Resûlü'ne izâfe edemez; çünkü bu bir zan olur. Zan ise yüce Allah'ın da belirttiği gibi[179] doğrunun yerini tutamaz.[180] Yani sahabe, sadece Peygamber'den (a.s.) nakilde bulunabilir. Onların sözü nas gibi değerlendirilip üzerine hüküm bina edilemez.

Nitekim İbn-i Hazm, su içinde hayvan ölüsü yahut suyu pisletebilecek başka bir şey bulunması halinde ne yapılması gerektiği hususunu tartışırken, Hanefîlerin delil olarak kullandığı zemzem kuyusunda bir kimsenin ölü olarak bulunması sebebiyle İbn Abbâs ve İbn Zübeyr'in kuyuyu temizlediğine dair uygulamalarını bağlayıcı görmemiştir.[181] Söz konusu rivayetleri değerlendirirken yaptığı şu açıklama, İbn-i Hazm'ın sahabe uygulamalarını bağlayıcı bulmadığına örnek teşkil edebileceği gibi, aynı zamanda Hz. Peygamber'in fiillerini bağlayıcı görmediğini de vurgular niteliktedir: "İbn Abbâs ve İbnü'z-Zübeyr'den nakledilen bu uygulama sahih olarak Hz. Peygamber'in bir fiili olarak nakledilse bile içine necaset düşmüş bir kuyunun temizlenmesinin farz olduğunu ifade etmezken ondan daha aşağı konumdaki insanların uygulamaları nasıl etsin! Bu fiil ancak onların kendi temizlik anlayışlarını gösterir. Yoksa böyle yapmanın gerekli/farz olduğunu değil".[182]

Yine ister bakire isterse dul olsun kadının velisinin izni olmadan evlenmesinin caiz olmadığını savunan İbn-i Hazm,[183] konuyu tartışırken izni gerekli görmeyenlerin delil olarak ileri sürdükleri Hz. Aişe'nin uygulamasını da bağlayıcı görmemiştir. Rivayet edildiğine göre Hz. Aişe, kardeşi Abdurrahman'ın kızını babası Şam'dayken izni olmaksızın evlendirmiş, Abdurrahman dönünce bu evliliği onaylamamasına rağmen Hz. Aişe bu durumu evliliğe halel getiren bir engel olarak görmemiştir. İbn-i Hazm bu rivayet hakkında "bize ancak Allah ve Resûlü emir verir. Aklın gereği ancak bize Allah Resûlü'nden sahih olarak gelen haberleri kabul etmek, ondan daha aşağı seviyede bulunan insanların sözlerine uymayı terk etmektir" diyerek bu uygulamayı bağlayıcı bulmamıştır.[184]

Sahabenin sözü bir başka senetle Peygamber'e (a.s.) ref ediliyorsa bu söz hadis olarak nitelenir. Zira bu takdirde sahâbî Peygamber'in bir sözünü naklediyor demektir. Bir haber sika raviler aracılığıyla Peygamber'den bir kez

nakledildiğinde artık makbûl olma mazhariyetini kazanmış olmaktadır. Artık bu haberin başka tarîklerle yalancılar tarafından rivayet edilmesi bile ona zarar veremez. Bu nedenle İbn-i Hazm'a göre müsned bir hadisin başka bir tarîkle mevkûf olarak rivayet edilmesi, söz konusu hadis için bir illet değil, bilâkis onun sıhhatine katkı yapan bir kuvvet olarak değerlendirilmelidir. Sahabe'nin bir defa Peygamber'den (a.s.) rivayet edip diğerlerinde onunla fetva vermesini hadis için illet saymak bu kişilerin cehaletine delâlet eder.[185]

B. Hadisleri Değerlendirme Yöntemi

İbn-i Hazm hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda pek hassas davranan bir bilgindir. En ufak bir şüphede hadisin güvenilirliğini iptal etmekten çekinmez. Onun böyle davranmasının en önemli nedeni hadisi vahiy olarak görmesi ve vahyi tahrif etmeye bir şekilde alet olmaktan çekinmesidir. Hadislerin Allah Elçisi'ne aidiyetini belirleme hususunda diğer Ehl-i Sünnet bilginleriyle prensip olarak aynı yolu izler. Yani ilk olarak hadisin senedine bakar, senedin kopuk olup olmadığını ve senetteki ravilerin güvenilirlik durumlarını sorgular, daha sonra ise hadisin metnini inceleme konusu yapar. Ancak onun kendine has bazı yaklaşımları, diğer bilginlerden farklı uygulamalar yapmasına ve farklı neticelere ulaşmasına neden olmuştur. Kendinden sonraki bilginler tarafından bazı eleştiriler alan bu farklı yaklaşımlar dikkate alınarak onun senet ve metin anlayışı şöyle özetlenebilir.

1. Hadislerin Senetlerine Bakışı ve Ravi Tenkidi

İbn-i Hazm, seneti, hadis olarak ele geçen metnin doğruluğunu sağlayan önemli bir unsur olarak görür. Hadisi sağlam temellere dayandırabilmek için rivayet zincirinin kesintisiz olması ve her yönüyle güvenilir ravilerden oluşması gerekir. İbn-i Hazm'ın senet ve ravi tenkidi ana hatlarıyla Ehl-i Sünnet bilginlerinin genel yaklaşımını yansıtmaktadır.

a. Senet Tenkidi

Diğer Ehl-i Sünnet bilginleri gibi İbn-i Hazm da bir hadisin delil olarak kullanılabilmesi için senedinin kesintisiz olmasını şart koşmuştur. Zira senet kopuk olunca arada bilinmeyen ravinin kimliği gizli kalmakta, bu ise nakledilen haberin Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe oluşturmaktadır.[186] Bu konuda son derece titiz olan İbn-i Hazm, senedin yapısına zarar verebilecek her türlü kusuru/şaibeyi ondan uzak tutmaya çalışır. İsnat zincirindeki ravinin, hocasına mülâkî olması ve hadisi bizzat ondan işitmesi veya ona okuması yahut hadis yazılı bir kitabı hocasından alması gerekmektedir. Bu hassasiyet nedeniyle İbn-i Hazm, birçok Ehl-i Sünnet bilgininin aksine, hadis alma yollarından sadece dördünü kabul eder ve diğerlerini senede zarar verir nitelikte yollar olarak görür.[187]

İbn-i Hazm'ın bu konudaki en dikkat çeken yaklaşımı senedinde kopukluk bulunan mürselin delil olarak kullanılamayacağını iddia etmesi, fıkhî kararlarında mürsel hadisleri kullanmaması ve hatta mürsel hadisi delil olarak kabul eden Hanefî ve Mâlikî mezhep imamlarını tenkit etmesidir.[188]

Mesela cünüp yahut hayızlı iken Kur'an'a dokunmanın câiz olmadığını ifade

eden rivayetlerden bazılarını mürsel olduğu için delil olarak kabul etmemiştir.[189]

Yine mecûsî kadınlarla evlenilebileceğini savunurken, onlarla evlenilemeyeceğini ifade eden bir rivayeti mürsel olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.[190]

Evlendikten sonra ilişkiye girmeden boşanan kadına mehirin yarısını vermenin yeterli olduğunu savunan İbn-i Hazm'ın, mehirin tamamının verilmesi gerektiğini ifade eden bazı rivayetleri mürsel oldukları için delil alınabilecek nitelikte görmemesi de bu konuda başka bir örnek olarak zikredilebilir.[191]

İşlediği bir suçtan dolayı kendisine had uygulanan bir kimse infazdan sonra günahından dolayı tevbe etmesi kendisinden istendiği halde açık bir şekilde tevbe etmediğini ifade ederse bunu yapıncaya kadar dövülmesi, sessiz kalıp bir şey söylemeyenlerin ise, tevbeyi açık bir şekilde ifade edinceye kadar hapsedilmesi gerektiğini savunan İbn-i Hazm, bu hükmün aksini ifade edebilecek nitelikteki iki rivayeti Mürsel oldukları gerekçesiyle kabul etmemiştir.[192]

Senet değerlendirmelerinde prensip olarak titiz olmak gerektiğini savunan ve bu sebeple mürsel rivayetleri kabul etmeyen İbn-i Hazm'ın, bazı fıkhî kararlarında bu anlayışından uzaklaştığına ve kimi zaman mürsel rivayetleri delil olarak kullandığına rastlanır.[193] Hâlbuki Hanefî ve Mâlikî bilginleri mürsel hadisi ancak bazı şartlara uygunluğu nispetinde delil olarak kullanmayı uygun görürler. Mürsel hadisleri kayıtsız şartsız kabul etmiş olmamalarına rağmen Hanefî ve Mâlikî bilginleri tenkit ederken, kendisinin hiçbir şart gözetmeksizin mürsel rivayetleri delil olarak kullanması, İbn-i Hazm'ın bazı içtihatlarını ortaya koyarken prensiplerinden uzaklaşabildiğini gösterir.

b. Ravi Tenkidi

Bir ravinin güvenilir telakki edilebilmesi için İbn-i Hazm'ın aradığı şartlar ile diğer bilginlerin öne sürdükleri şartlar paralellik arz etmekle birlikte bazı nüanslar dikkat çeker. "Bir ravi âdil, dinde anladığı konuları ezberinde muhafaza edebilen yahut yazmak suretiyle koruyabilen bir kimse ise onun inzârına uymak vaciptir."[194] sözü İbn-i Hazm'ın ravilerin güvenilir sayılması için neleri önemli gördüğünü vurgulayan bir açıklamadır. Bu özellikleri taşımayan, yani Mesela fâsık olan, hıfzı zayıf, çokça hata yapan ve dikkatsiz ravilerin naklettiği haberlere itibar edilmez. Bunun yanı sıra "Bir ravinin fıkhı, adaleti, zabtı ve hıfzı sabit oluncaya kadar onun haberi üzerinde tevakkuf etmek gerekir"[195] sözü ise durumu tam olarak bilinemeyen ravi hususunda ihtiyatlı olmanın gereğine dikkat çeker. İbn-i Hazm buna ilaveten, ravilerin güvenilirliğini zedeleyen kusurları işlerken şu beş hususa ayrı bir önem verir: Kebire olduğu nas ile sabit olan bir günahı işlemek, haram olduğuna inandığı bir günahı bile bile işlemek, haram olduğu nas ile bilinen küçük günahları açıktan işlemek, yalan söylemek, rivayet ettiği şeyi hıfzedememek ve anlayamamak.[196] İbn-i Hazm bir raviyi cerh edebilmek için onun kusurunun mutlaka açıklanması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre sebebi açıklanmayan cerhler kabul edilemez.[197]

Görüldüğü gibi, İbn-i Hazm'ın hadislerin sıhhatini belirlemek amacıyla uygulamayı öngördüğü ravi tenkidi yöntemi, küçük bazı detaylar bir tarafa

bırakılacak olursa, Ehl-i Sünnet bilginlerinin ortaya koyduğu ve uyguladığı yöntemle büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Aslında bu, doğal bir sonuçtur. Zira İbn-i Hazm cerh ve ta'dîl ile alâkalı herhangi bir eser yazmamıştır. Onun tenkitçi yönü, başta fıkıh olmak üzere İslamî ilimlerin diğer şubelerinde yazmış olduğu eserlerinde delil olarak kullandığı hadislerin sıhhatini belirleyebilmek amacıyla senetlerde geçen ravilerin durumları hakkında verdiği hükümlerde ortaya çıkmaktadır.[198] Bu hükümlerinin dayanağı ise daha çok geçmiş tenkitçilerin raviler hakkındaki görüşlerinden ibarettir.

İbn-i Hazm'ın, raviler hakkındaki hükümlerini geçmiş tenkitçilerin görüşlerine dayandırmasına rağmen, ravi tenkidinde onlara sıkça ters kararlar vermesi dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra İbn-i Hazm'ın raviler hakkında verdiği birçok hükmün kendisinden sonra gelen hadis âlimleri tarafından tartışılmış olması ve aynı zamanda ona bu yönde bazı eleştirilerin de yöneltilmesi[199] onun ravilerin güvenilirlikleriyle alâkalı hükümlerinde ihtiyatlı davranmayı gerekli kılmaktadır.

İbn-i Hazm'ın hatalı olarak değerlendirilen cerh ve ta'dîl hükümlerinin genellikle aşırılık, verdiği cerh hükümlerinde yalnız kalmak, hükümleri arasında çelişki olması ve raviler hakkında mechûl hükmünü çok rahat vermek[200] gibi hususlarda ortaya çıktığı görülür.[201] Ayrıca söz konusu hatalı kararların genellikle raviler hakkında verdiği cerh hükümlerinde olduğu müşahede edilir. Ta'dîlde ise çoğunlukla isabetli kararlar vermiştir. Cerhte aşırılık, onun "müteşeddit" bir tenkitçi sayılmasına neden olmuştur. Raviler hakkındaki kararlarında yeterince titiz davranmayıp hükümlerinde yalnız kalması, çelişkili görüşler beyan etmesi ve meçhul hükmünü çok kolay vermesi ise cerhte "mütesahil" bir tenkitçi sayılması neticesini doğurmuştur. Bu nedenle İbn-i Hazm'ın cerh kararlarını iyice araştırmadan kabul etmemek hatalara düşmemek açısından önemlidir. Onun bir ravi hakkında verdiği cerh kararı diğer tenkitçilerin değerlendirmeleriyle karşılaştırılmalı, aynı olursa kabul edilmeli, muhâlif olduğunda itibar dışı tutulmalıdır. İbn-i Hazm'ın tevsîk ve ta'dillerini kabul etmekte ise herhangi bir sakınca görünmemektedir.

c. Hadislerin Metinlerine Bakışı

İbn-i Hazm hadislerin metinlerine çok büyük önem atfeder. Zâhirî anlayışın da etkisiyle nasların zahirlerine göre hüküm çıkarmak gerektiğini savunur. Usul ve füru konularının tümünde bu anlayışın etkilerini görmek mümkündür. Hadisleri yorumlama, onlardan hüküm çıkarma ve hadis metinlerinde mevcut olan problemleri çözmede zâhirî anlayışı temel alarak sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Şimdi İbn-i Hazm'ın hadis metinlerine yaklaşımını farklı açılardan değerlendirelim.

d. Hadisleri Yorumlama Usûlü

Hadisleri zâhirlerine göre yorumlayan İbn-i Hazm, tevilin câiz olmadığını düşünür. Ona göre bir hadisin zâhirine uymak farz olup bunun haricinde başka yollara tevessül etmek helâl değildir.[202] Bir hadisin tevil edilebilmesi için söz konusu hadisin tevil edilmesi gerektiğini belirten bir nas veya icmâ' bulunmalı, yahut akıl ve mantık hadisin tevilsiz anlaşılamayacağına karar vermelidir.[203]

İbn-i Hazm bu düşüncesine Hz. Aişe'nin (ö. 58/678), "Resûlullah (a.s.), Cebrâil'in kendisine tevilini haber verdiği ayetlerin dışında, Kur'an'dan hiçbir ayette tevilde bulunmamıştır"[204] açıklamasını delil gösterir.[205] Yine Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) nakledilen "Ey kardeşimin oğlu, ben sana Allah Elçisi'nden bir hadis nakledersem sakın darb-ı mesellerle onu tevil etmeye çalışma!"[206] mealindeki uyarı İbn-i Hazm'ın bu konuda kendisine ölçü kabul ettiği bir diğer delildir.[207]

İbn-i Hazm hadislerin lafızlarına bağlılığını o kadar ileri götürür ki, hadiste geçen kelimelerin lügat mânâlarının dışına çıkmanın câiz olmadığını düşünür. Ayrıca lafızların vârid oldukları sîgaya göre hüküm çıkarma hususunda son derece ısrarlı davranır. Buna göre hadiste yer alan lafız eğer emir sîgasıyla gelmişse mutlak farz, nehiy sîgasıyla gelmişse mutlak haram neticesi çıkarılmalıdır. Kıyası ve reyi iptal edip sadece lafızlara bağlı bu dar yorum tarzı, kimi zaman onun bazı konularda diğer İslam bilginlerine aykırı ictihadlar vermesine sebep olmuştur. Mesela, "Ameller niyetlere göredir"[208] hadisine dayanarak hem abdest hem de gusülde niyetin farz olduğu görüşünü dile getirmiştir.[209] Yine Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-694) Resûlullah'tan (a.s.) naklettiği, "Bâliğ olan bir kimseye cuma günü gusletmek, imkân bulursa dişlerini misvaklamak ve hoş koku sürünmek vâciptir"[210] sözüne dayanarak cuma günleri yıkanmanın farz olduğu kanaatine ulaşmıştır.[211]

İbn-i Hazm'ın bir diğer ilginç hükmü bıyıkları kısaltmanın vâcip olduğunu söylemesidir. Onu bu görüşe sevk eden husus İbn Ömer'den (ö. 73/692) nakledilen "müşriklere muhalefet edin; bıyıklarınızı kısaltın, sakallarınızı uzatın"[212] hadisinde yer alan lafızlardır.[213]

Yine *"Sizden her kim, sabah namazının sünnetini kılarsa sağ tarafına uzanıversin"* mealindeki hadisin[214] lafzından hareketle sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra sağ tarafına uzanmadan farzı kılan kimsenin namazının geçerli olmayacağını savunması hadisin lafzına tam bağlılık neticesinde ulaşılmış bir hükümdür. İbn-i Hazm bu konuda o kadar ileri gitmiştir ki, korku yahut hastalık sebebiyle uzanacak durumda olmayan kimselerin bile ima yahut işaretle bile olsa bu farzı mutlaka yerine getirmeleri gerektiğini söylemiştir. Bu konudaki açıklaması şöyledir: "Sabah namazının sünnetini kılan bir kimse, selam verdikten sonra farza kalkmadan önce bir müddet sağ tarafına yatıp uzanmadığı takdirde kılacağı sabah namazının farzı caiz olmaz. Uzanmayı terk eden kişi bunu ister kasten isterse unutarak yapsın fark etmez. Yine bu namaz ister kendi vakti içinde eda mahiyetinde isterse unutma veya uyuma nedeniyle kazaya bırakılmış bir namaz olsun hüküm değişmez. Bununla birlikte kişi sabah namazının sünnetini tamamen terk ederse, uzanması gerekli değildir. Her hangi bir korku veya hastalık sebebiyle sağına uzanamayan kimseler, bu farzı ima veya işaret ile yerine getirirler".[215]

Uykudan yeni uyanınca abdest almak için kaba daldırmadan önce elleri üç kere yıkamayı farz kabul etmesi,[216] ezanı duyan kimsenin, imamla birlikte mescitte cemaat halinde namaz kılmasının farz olduğunu ve bunu kasten terk eden kimsenin namazının batıl olacağını savunması,[217] cemaatle kılınan namazlarda safların düzeltilmesinin farz olduğunu söylemesi[218] ve akşam yemeği hazırken ezan okunmuşsa önce yemek yemenin farz olduğunu iddia etmesi[219] de İbn-i

Hazm'ın hadis lafızlarının zahirine bakarak verdiği dikkat çekici hükümlerden bazılarıdır.

e. Mana ile Rivayet

Hadislere dayanarak hüküm verirken hadis lafızlarının zahirine göre hareket eden İbn-i Hazm, bu anlayışına bağlı olarak, hadisler rivayet edilirken, onların lafızlarını herhangi bir değişikliğe uğratmamanın gereğini savunur. Yani ona göre mana ile rivayet câiz değildir; çünkü lafızları değişmiş bir hadisin zahirine göre hüküm çıkarmanın birtakım hatalara neden olacağı açıktır.

İbn-i Hazm bu düşüncesini *el-İhkâm*'da şöyle açıklar: “Bir ravinin, Allah Elçisi'nden kendisine ulaşmış olan bir sözü, tebliğ kastıyla Resûlullah'a isnat ederek naklederken, manasında değişiklik meydana gelmeyecek olsa bile, hadisin bir harfinin bile yerini değiştirmeden, hadisi işittiği gibi nakletmesinden başka şekilde davranması ona helâl değildir. Kur'an'ı okurken, öğrenirken veya öğretirken lafızlarında herhangi bir değişiklik yapmak nasıl câiz değilse hadislerde de aynı durum söz konusudur. Bunun delili Peygamberimiz'in, Berâ' b. Âzib'e (ö. 71/690) bir duayı öğretirken takındığı tavırdır. Rivayet edildiğine göre Berâ', Allah Elçisi'nin kendisine öğrettiği bir duayı tekrarlarken, duada geçen
ونبيك الذي أرسلت ibaresini ورسولك الذي أرسلت şeklinde okuyunca, Resûlullah, Berâ'dan duayı aynen işittiği gibi okumasını istemiş, aynı anlamda olmalarına rağmen “nebi” kelimesinin yerine “resul” kelimesinin kullanılmasına müsaade etmemiştir.[220] Hâlbuki O, Allah'ın hem nebisi hem de resulü olduğu için manada herhangi bir değişiklik söz konusu olmamaktadır. Buna rağmen Resûlullah'ın böyle bir titizlik göstermesi, hadislerin lafızlarını değiştirmeden rivayet etme hususunda bizlere örnek olmalıdır”.[221]

İbn-i Hazm'ın, hadislerin manen rivayetini doğru bulmamasının bir diğer sebebi de, sünneti Kur'an gibi vahiy mahsulü telakki etmesidir; zira ona göre Hz. Peygamber'in her sözünün vahiy mahsulü olduğu Kur'an nassı ile sabittir. Vahyi tahrife uğratmak, onu herhangi bir şekilde değiştirmek ise haramdır. Bu yönüyle sünnetin Kur'an ile hiçbir farkı yoktur.[222]

İbn-i Hazm'a göre Kur'an'ın lafızları mu'cizdir. Onun lafızlarında meydana gelecek herhangi bir değişiklik mu'cizliğine, yani orijinalitesine zarar verecektir. Mesela, Kur'an'daki
“عزيز حكيم” yerine “غفور رحيم” demek Allah Elçisi'nin bile yetkisinde değildir. Nitekim Kur'an'ın sahibi ve göndericisi Yüce Allah bile “... *onu kendiliğimden değiştirmem benim için olmayacak bir iştir...*”[223] buyurarak, Kur'an metninin hiçbir şekilde değişikliğe uğratılamayacağını belirtmiştir. Hatta Kur'an metni Arapçadan başka bir dile tercüme edildiğinde ortaya çıkan metne Kur'an denilemeyeceğini söyleyen İbn-i Hazm, bu konudaki yaklaşımını şu sözlerle ortaya koyar: “Kur'an başka bir dile tercüme edilirse yahut ondaki bir ibareyi açıklamak maksadıyla Arapça olan başka lafızlar kullanılırsa ortaya çıkan metin mu'ciz olmaz. Mu'ciz olmayan metin ise Kur'an olamaz. Kim Kur'an olmayan şeye Kur'an derse icmâ'a muhalefet etmiş ve Allah'ı yalanlamış olur. Bunu bilerek söyleyen dinden çıkar. Böyle bir yaklaşımı câiz görüp bu konuda delil getirmeye çalışan kimse kâfirdir, müşriktir, mürteddir. Malı ve kanı helâldir”.

Görüldüğü gibi İbn-i Hazm hadislerin mânâ ile rivayeti hususunda diğer Ehl-i Sünnet bilginlerine göre daha katı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre sadece haberin aslını bilen ve mânâsına hakkıyla hâkim olan ehil kimselerin herhangi bir konuda fetva verirken yahut bir tartışmada delil getirmesi icap ettiğinde "Peygamber şöyle hükmetti", "Allah Elçisi şöyle emretti", Resûlullah şunu şu şekilde mübah kıldı", "Resûlullah şundan nehyetti" vb. şekillerde açıklama getirmeleri câiz olabilir. Böyle bir durumda hadisin lafzını aynen söylemek mümkün olduğu gibi, hadisin lafzının zaten bilindiği varsayılarak böyle davranılması mümkündür. Nitekim herhangi bir konuda Kur'an'dan delil getirilirken de aynı şey yapılır. Ehil bir kimsenin ayetin bizzat lafızlarını tekrar etmeden ayetten çıkan hükmü belirtmesi câizdir.

Manen rivayeti kesinlikle câiz görmeyen İbn-i Hazm, metninde lahn bulunan hadisin düzeltilerek nakledilmesi hususunda da, hadisteki lahnin Arap lehçelerinde mevcut olup olmamasını dikkate alarak değerlendirmede bulunur. Buna göre eğer lahn olduğu düşünülen bir lafız Arap lehçelerinden herhangi birinde bulunuyorsa, bunu daha fasih olan bir lafızla değiştirmeye gerek yoktur. Ravinin böyle bir hadisi işittiği gibi nakletmesi gerekir. Ancak hadiste Arap dilinde olmayan bir lafız mevcutsa böyle bir lahni düzeltmeden nakletmek haramdır. Zira Allah Elçisi'nin (a. s.) lahin yapmadığı açıkça bilinmektedir. Dolayısıyla böyle bir lahni bile bile rivayet eden kimse Allah Resûlü'nden (a. s.) yalan nakilde bulunmuş olur; bu tutumuyla yalancı konumuna düşer ve öbür dünyada cehenneme müstehak olur.[224]

f. Nesih

Genel anlamda neshin bir beyan şekli olduğunu düşünen[225] İbn-i Hazm, Kur'an ile hadisi vahiy olma açısından eşdeğer gördüğü için, Kur'anla sünnetin birbirini neshinin mümkün olabileceğini savunur. Hadis ister mütevâtir isterse âhâd olsun her iki durumda da Kur'an ayeti bir hadisi veya bir hadis Kur'an ayetini neshedebilir. Bu anlamda İbn-i Hazm Kur'an'ın hadisle neshedilemeyeceğini savunanlara şiddetle karşı çıkar ve onların ileri sürdükleri delilleri çürütmeye çalışır.[226]

Sünnetin Kur'an'ı neshetmesine örnek olarak "Sizden birinize ölüm gelip çattığı vakit, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir surette vasiyette bulunması – Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak – size farz kılındı"[227] ayetinin "Vârise vasiyet olmaz"[228] hadisiyle neshedilmesini gösterir.[229]

Kur'an ayetinin sünneti neshetmesine ise Hudeybiye anlaşmasını örnek gösterir. Bilindiği gibi Allah Resûlü, Hudeybiye'de müşriklerle belli bir süre savaşmamak ve birbirlerine saldırmamak üzere anlaşma yapmıştı. Ancak yüce Allah Tevbe sûresi ile Peygamber'inin bu uygulamasını neshetmiştir. Buna göre Müslüman oluncaya kadar müşriklerle sulh yapılamaz.[230]

Bir hadisin lafzı veya hükmü neshedilebildiği gibi her ikisi de neshedilebilir. Lafzı veya hükmü neshedilen bir hadisin bize ulaşmamış olması onun vahiy mahsulü olmasına herhangi bir zarar vermez. Nesihde hadisin kavlî, fiilî veya takrirî olması herhangi bir şey değiştirmez. Biri diğerini neshedebilir.[231]

Yine ona göre, neshedildiği iddia edilen ayet veya hadisin gerçekten öyle olduğunu ortaya koyan başka açık bir nass, kesin bir icmâ yahut böyle düşünmeye götürecek zarurî bir bilgi bulunmadıkça Kur'an'ın herhangi bir ayeti veya sahih bir hadis hakkında "bu neshedilmiştir", "ayet veya hadisin lafzının zâhirinin gerektirdiği hususların sadece bir kısmına mahsustur", veya "bu nassın, lafzının zâhirinin muktezası dışında bir te'vili vardır" yahut da "bu hüküm vârid olduğu zamandan itibaren bizim için vacip değildir" demek helâl değildir. Bu şekilde bir iddia ortaya atmak ona göre yalancılıktır.[232]

Nitekim zina eden erkekle kadının evlenmesinin yasak olduğunu bildiren ayetin[233] *"Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir"* mealindeki ayetle[234] neshedildiğini iddia edenleri tenkit ederken Kur'an yahut sünnetin neshedildiğini iddia ederken ihtiyatlı olunması gerektiğini şu sözlerle dile getirir: "Bu, hiçbir delile dayanmayan bir iddiadır. Kesin kanaate ulaşmamızı sağlayacak yakîn bir bilgiye sahip olmadığımız müddetçe, sahih olmayan bir zanna dayanarak ne bir Kur'an ayetinin ne de bir sünnetin neshedildiğini söylemek câiz değildir. Bilakis nasların hepsiyle amel etmeye çalışmak farzdır".[235]

Sonuç

İbn-i Hazm'ın hadise yaklaşımını neredeyse büyük ölçüde ortaya koyabilecek en önemli husus, onun hadisi vahiy olarak görmesi ve onu Kur'an'la eşdeğer tutmasıdır. Buna bir de savunduğu mezhebin temel hareket noktası olan zâhirî tutumu ilâve etmeliyiz. İbn-i Hazm'ın tüm hadis metodu bu iki temel yaklaşım etrafında şekillenmiştir dersek, biraz mübâlağaya kaçmış olmakla birlikte, onun hadis metodunun genel karakterini ortaya koymuş oluruz.

Bununla birlikte İbn-i Hazm'ın hadislerin kısımları, tenkidi, bağlayıcılığı ve yorumu vb. hususlarda kendinden önceki ve sonraki bilginlerden dikkat çekici ölçüde farklı görüşlere sahip olduğu da görülmektedir. Bu durum onun görüşlerini bazı açılardan tartışılır kıldığı gibi aynı zamanda özel hale getirmektedir.

Makalede verilen örneklerden de görüleceği üzere İbn-i Hazm'ın hadis ve sünnete yönelik olarak sergilediği kendine özgü yaklaşımlar doğal olarak içtihatlarına da yansımıştır. Böylece ortaya diğer mezheplerde görülmeyen bazı içtihatlar çıkmıştır.

İbn-i Hazm gibi çok yönlü bir bilginin hadise bakışını ve bunların fıkhın usul ve füruuna yansımasını genel hatlarıyla ele alan bu çalışmada, onun hadise bakışını yansıtan bazı konular sınırlı bir şekilde ele alınmıştır. Dolayısıyla onun bu konudaki düşüncelerinin çok az bir kısmının dillendirilebildiği açıktır. Şüphesiz onun hadisleri ele alış ve değerlendiriş metodunun sadece bu bilgilerle ortaya konabilmesi mümkün değildir; bunu tatmin edici ölçüde gerçekleştirebilmek için hadislerin kullanımıyla alâkalı birçok konuda İbn-i Hazm'ın yaklaşımları vuzuha kavuşturulmalıdır. Hatta bu bile yeterli olmayıp, onun teoride dillendirdiği hadis metodunun fıkıh alanında pratiğe yansımasının test edileceği daha kapsamlı birçok çalışmanın yapılması zaruridir.

Kaynakça

Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1403/1983.

Başaran, Selman, İbn *Hazm ve Hadisteki Metodu*, Doktora Tezi, Ankara Ün. İlâhiyat Fak., Ankara 1977.

----------, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", İslamî *Araştırmalar Dergisi*, c. 2, sy. 6, 1988, s. 7-21.

----------, "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması", *UÜİFD*, 1987, c. 2, sy. 2, s. 19-25.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslamî, İstanbul 1979.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

Ebû Suaylîk, Muhammed Abdullah, *el-*İmâm İbn *Hazm ez-Zâhirî*, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1415/1995.

Ebû Ya'la el-Mevsılî, Ahmed b. Ali, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, (thk. Hüseyn Selim Esed), I-XIII, Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1404/1984.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-m*îzân, I-VIII, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut 1406/1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî ez-Zâhirî, *el-*İhkâm fî *usûli'l-ahkâm*, I-VIII, Dârü'l-Hadîs, Kahire, 1404.

---------- *el-Muhallâ*, I-XI, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, ts.

---------- *"Risâle fî fadli'l-Endelüs ve zikri ricâlihâ"*, Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî içinde, thk. İhsan Abbas, I-IV, II, 171-253, Müessesetü'l-Arabiyyeti't-Dirâsât, Beyrut 1987.

---------- *"Risâletün fi'r-reddi ale'l-hâtifi min bu'd",* Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî içinde, thk. İhsan Abbas, III, 119-128, Müessesetü'l-Arabiyyeti't-Dirâsât, Beyrut 1987.

---------- *"Risâletü't-telhîs li vucûhi't-tahlîs"*, Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî içinde, (thk. İhsan Abbas), I-IV, III, 141-184, Müessesetü'l-Arabiyyeti't-Dirâsât, Beyrut, 1987

---------- et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyh bi Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye, (thk. İhsan Abbas), Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, ts

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân, *Ulûmu'l-hadîs*, (thk. Nureddin Itr), Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1418/1998.

Karahan, Abdullah, "İbn Hazm'ın Ravi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme", *UÜİFD*, 2007, c. 16, sy. 1, s. 121-152.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu* Müslim, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-V, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1374/1955.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî,* (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), I-IX, Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslamiyye, Beyrut 1409/1988.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, Şerhu *sahîhi* Müslim, I-XVIII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Tâcüddin es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi, *Tabakâtü'ş-şâfiiyyeti'l-k*übrâ, (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-X, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1383/1964.

Tâhir Cezâirî, *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), I-II, Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslamiyye, Halep 1416/1995.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbaki, Yusuf Kemal el-Hût), I-V, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987.

Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

*Bu makale 26-28 Ekim 2007 tarihinde Bursa'da düzenlenen "Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu"nda *"Genel Hatlarıyla İbn Hazm'ın Hadise Bakışı ve Hadis Metodu"* başlığıyla sunulmuş ve aynı adla yayımlanmış olan (İbn Hazm: Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, Bildiri ve Müzakere Metinleri, (Ed: Sayar, Süleyman-Tarakçı, Muhammed), Ensar Neşriyat, İstanbul 2010) bildirinin gözden geçirilmiş ve bazı ilavelerle düzenlenmiş halidir.

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî ez-Zâhirî, *"Risâle fî fadli'l-Endelüs ve zikri ricâlihâ"*, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde, thk. İhsan Abbas, I-IV, II, 171-253, Müessesetü'l-Arabiyyeti't-Dirâsât, Beyrut 1987, II, 186)

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî ez-Zâhirî, *"Risâletün fi'r-reddi ale'l-hâtifi min bu'd"*, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde, thk. İhsan Abbas, III, 119-128, Müessesetü'l-Arabiyyeti't-Dirâsât, Beyrut 1987, III, 121.

Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, Doktora Tezi, Ankara Ü. İlâhiyat Fak., Ankara 1977. Böyle geniş hacimde olmasa da ve bazıları özel olarak sadece İbn Hazm'ın hadise bakışını ortaya koymayı amaçlamasa da, onun hadis hakkındaki düşüncelerini yansıtan ülkemizde yapılmış başka çalışmalar da vardır. Bunlar: Selman Başaran, "*İbn* Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 2, sy. 6, 1988, s. 7-21; a.mlf., "*İbn* Hazm'a *Göre Hadis* Rivâyetinde Mechûl", *UÜİFD*, c. 2, sy. 2, 1987, s. 9-18; a.mlf., "Tirmizî ve *İbn* Mâce'yi *İbn* Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması", *UÜİFD*, c. 2, sy. 2, 1987, s. 19-25; Zekeriya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997; Muharrem Kılıç, *İslâm Hukukunda Nasların Lafzî Yorumu*, Doktora Tezi, Marmara Ü. Sosyal Bil. Ens., İstanbul, 1999; Yunus Apaydın, "*İbn* Hazm", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 39-52; İsmail Hakkı Ünal, "*İbn* Hazm", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 58; *Şirin* Gül, İbn *Hazm'ın* Kıyası Reddi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü. Sosyal Bil. Ens., Ankara 2001; Mehmet Özşenel, "*İbn* Hazm *Gözüyle Sünnet-el-İhkâm* Özelinde", *SAÜİFD*, sy. 6, 2002, s. 113-140; Abdullah Çolak, "İbn Hazm ve el-Muhallâ'sı" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II, sy. 3, 2002, s. 155-182; Mehmet *Özbay,* İbn *Hazm'ın Nesh Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ü*Sosyal Bil. Ens., Konya 2004; Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından* İbn *Hazm ve Usûl Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Ü. Sosyal Bil. Ens.,

Ankara 2007; Osman Güner, "*İbn*-i Hazm'ın *Düşünce Dünyasında Hadis", Milel ve Nihal,* VI, sy. 3, 2009, 11-26; Adem Tuncer, İbn *Hazm'ın* Sünnet Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Ü. Sosyal Bil. Ens., Ankara 2012.

Bu konuda yapılmış geniş hacimli bir çalışma olması dolayısıyla, çalışmamızı hazırlamaya başladığımızda birkaç kez baştan sona okuduğumuz ve ihtiyaç duyduğumuzda başvurduğumuz bu kıymetli çalışmanın, gerek kaynak zenginliği ve kullanımı, gerekse kaynaklardan elde edilen bilgilerin bilimsel bir yaklaşımla değerlendirilmesi neticesinde tatmin edici bir muhteva ile ortaya konduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbn Hazm, *el-Muhallâ,* I-XI, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, ts, I, 50-51; a. mlf., *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I-VIII, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1404, I, 93.

Enfâl, 8/20.

İbn Hazm, *a. g. e.*, I, 94.

Necm, 53/3-4.

Enbiyâ, 21/45.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 93.

İbn Hazm, *a.g.e.,* I, 78-79.

İbn Hazm, *a.g.e.,* IV, 512.

Meryem, 19/64.

Bu tür örnekler için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ,* I, 122; II, 42, 48, 145; c. 4, s. 49; V, 38, 150; VII, 163, 180, 306, 383, 427, 529; VIII, 18, 110, 201, 326, 405, 410, 413, 424, 486; IX, 109, 111, 114, 176, 471, 510; X, 283; XI, 38, 62, 63, 71, 88, 130, 167, 186, 327. İbn Hazm ayrıca bazı yerlerde de zikrettiği hadislerin delil olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamak için Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetleri zikreder. Bu tür örnekler için bk. *a.g.e.*, II, 51, 145; VI, 83; VII, 4, 59; VIII, 413; IX, 338; XI, 369.

Nisâ, 4/82.

İbn Hazm, *a. g. e*, I, 20; a. mlf., *el-İhkâm*, I, 96.

İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 20.

Hicr, 16/9.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 95, 114-115; II, 201; III, 346; IV, 531; VI, 261.

İbn Hazm, "Risâletü't-telhîs li vucûhi't-tahlîs", *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde, (thk. İhsan Abbas), I-IV, III, 141-184, Müessesetü'l-Arabiyyeti't-Dirâsât, Beyrut 1987, III, 160-161.

İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh bi elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye,* (thk. İhsan Abbas), Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, ts, s. 201.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 103, 112, 129.

İbn Hazm, *a. g. e.*, I, 129; II, 143.

Bu konuda geniş bilgi için bk. Başaran, "*İbn* Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", s. 7-21. İbn Hazm'ın özellikle Buhârî ve Müslim'deki bazı rivâyetlere uydurma demesi birçok bilgin tarafından tenkit edilmiştir. Bu tenkitlerden bazıları için bk. Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, (thk. Nureddin Itr), Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1418/1998, s. 67-68; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu sahîhi Müslim,* I-XVIII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts, XVI, 63-64; Tâhir Cezâirî, *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), I-II, Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, Halep 1416/1995, I, 337-339.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 100, 103.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 100.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 100-102.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 102-103.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 103.

İbn Hazm, *el-Muhallâ,* I, 125-128.

İbn Hazm, *el-İhkâm,* I, 102-103.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 108.

Bu deliller hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 107 vd.

İbn Hazm, *el-Muhallâ,* I, 64; a.mlf., *el-İhkâm*, II, 146. Geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *a. g. e.*, II, 146-149; IV, 447-463.

Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (thk. Ahmed

Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbaki, Yusuf Kemal el-Hût), I-V, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987, Tahâret, 111; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-V, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Tahâret, 90.

İbn Hazm, *el-Muhallâ,* I, 77-78.

İbn Hazm, *a. g. e.*, I, 127.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 51.

Nisâ, 4/165.

Necm, 53/28.

İbn Hazm, *a. g. e.*, I, 51.

İbn Hazm, *a. g. e.*, I, 146.

İbn Hazm, *a. g. e.*, I, 146.

İbn Hazm, *a. g. e.*, IX, 451.

İbn Hazm, *a. g. e.*, IX, 453.

İbn Hazm, *a. g. e.*, III, 168.

İbn Hazm, *el-İhkâm,* II, 143.

Geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *a. g. e.,* II, 262-264. İbn Hazm hadis öğrenmek için semâ, kırâat, münâvele ve mükâtebeyi uygun yollar olarak değerlendirirken, icâzet, i'lâm, vasiyet ve vicâdeyi hadis elde etmek için uygun görmemektedir.

İbn Hazm, *el-Muhallâ,* I, 51.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 81.

İbn Hazm, *a. g. e.,* IX, 448.

İbn Hazm, *a. g. e.,* IX, 484-486.

İbn Hazm, *a. g. e.,* XI, 140-141. Bu konuda başka örnekler için bkz. İbn Hazm, *a. g. e.*, IX, 533-534; XI, 147, 149, 154.

İbn Hazm'ın bu tür uygulamaları için bk. Başaran, *İbn Hazm,* s. 142.

İbn Hazm, *el-İhkâm,* I, 129.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 129.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 129-130.

İbn Hazm, *a. g. e.,* I, 136.

İbn Hazm üzerine araştırma yapmış olan Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk onun yaklaşık 880 ravi hakkında cerh veya ta'dîl hükmü verdiğini tesbit etmiştir. (Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1415/1995, s. 52)

Bu eleştirilerden bazıları şöyledir. Tâcüddin es-Sübkî (ö. 771/1369) İbn Hazm'ı, sözünde cüretli, tenkitte zannına dayanarak acele karar veren ve sözleriyle İslam âlimlerine hücum eden birisi olarak nitelemiştir (Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiiyyeti'l-k**übrâ**,* (thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-X, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1383/1964, I, 90). İbn Hacer (ö. 852/1448) ise *Lisânü'l-mîzân* adlı eserinde İbn Hazm'ın biyografisini verirken, “O, hıfzı gerçekten çok geniş olan birisidir. Ancak, hafızası dolayısıyla güvenilir olmakla birlikte, râvilerin kimliklerini açıklama ve onları ta'dîl ve tecrîh etme amacıyla görüş beyan ederken saldırgan tutum izler. Onun bu davranışı dolayısıyla ciddi yanlışlıklar ortaya çıkmıştır” demektedir (Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân,* I-VIII, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut 1406/1986, IV, 198). İbn Hazm'ın tenkitçiliği hakkındaki diğer eleştiriler için bk. Abdullah Karahan, “*İbn* Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi - el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme”, *UÜİFD,* 2007, c. 16, sy. 1, s. 121-152.

Merhum Selman Başaran bu konuda iki makale kaleme almıştır. (Söz konusu makaleler şunlardır: Selman Başaran, *“İbn* Hazm'a *Göre Hadis* Rivâyetinde Mechûl”, *UÜİFD,* 1987, c. 2, sy. 2, s. 9-18; “Tirmizî ve *İbn* Mâce'yi *İbn* Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması”, *UÜİFD,* 1987, c. 2, sy. 2, s. 19-25). Yazarın bu araştırması neticesinde ulaştığı kanaat; İbn Hazm'ın yaşadığı bölgenin şartları dikkate alındığında, bazı ravileri tanımamasının normal karşılanması gerektiği, ancak özellikle sadece İbn Hazm tarafından mechul olarak nitelendirilen buna mukabil diğer âlimlerin meşhur ve güvenilir kabul ettiği raviler hakkında İbn Hazm'ın görüşüne itibar etmemenin doğru olacağı yönündedir (Başaran, “Tirmizî ve *İbn* Mâce'yi *İbn* Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması”, s. 24-25).

İbn Hazm'ın, ravi tenkidi hususunda eleştirilen yönleri ve bunların uygulamadaki örnekleri hakkında geniş bilgi için bk. Abdullah Karahan, “*İbn* Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi-el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme”, *UÜİFD,* 2007, c. 16, sy. 1, s. 121-152.

İbn Hazm, *el-İhkâm,* III, 303-304.

İbn Hazm, *a. g. e.*, III, 304.

Ahmed b. Ali Ebû Ya'la el-Mevsılî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, (thk. Hüseyn Selim Esed), I-XIII, Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1404/1984, VIII, 23.

İbn Hazm, *a. g. e.,* III, 306.

Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, I, 174.

İbn Hazm, *a. g. e.,* III, 306.

Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979, Bed'ü'l-Vahy, 1; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-V, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1374/1955, İmâra, 155.

İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 73; II, 8, 43.

Buhârî, Cuma, 3.

İbn Hazm, *a. g. e.*, II, 9-10.

Buhârî, Libâs, 64; Müslim, Tahâret, 54.

İbn Hazm, *a. g. e.*, II, 220.

Tirmizî, Salât, 311; Ebû Dâvûd, Salât, 203.

İbn Hazm, *a. g. e.*, III, 196.

İbn Hazm, *a. g. e.*, I, 152.

İbn Hazm, a. g. e., IV, 188.

İbn Hazm, *a. g. e.*, IV, 52.

İbn Hazm, *a. g. e.,* IV, 46-47.

Müslim, ez-Zikr ve'd-Duâ', 56.

İbn Hazm, *el-İhkâm,* II, 213-214.

İbn Hazm, *a. g. e.,* II, 215.

Yûnus, 10/15.

İbn Hazm, *a. g. e.*, II, 216.

İbn Hazm'a göre nesih, önceki hükmün geçerliliğinin sonraki hüküm tarafından kaldırıldığının beyan edilmesidir (İbn Hazm, *el-Muhallâ,* I, 52; *el-İhkâm*, IV, 463). Bu yönüyle nesih bir beyan çeşididir.

Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 52-53; *el-İhkâm*, IV, 505-511.

Bakara, 4/180.

Tirmizî, Vasâyâ, 5; Ebû Dâvûd, Vasâyâ, 6; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî,* (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), I-IX, Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrut 1409/1988, Vasâyâ, 5.

İbn Hazm, *a. g. e.*, IV, 511.

İbn Hazm, *a. g. e.*, IV, 511.

İbn Hazm, *a. g. e.*, IV, 512.

İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 53.

Nûr, 24/3. Ayetin meali şöyledir: *"Zina eden erkek ancak, zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu mü'minlere haram kılınmıştır."*.

Nûr, 24/32.

İbn Hazm, *a. g. e.*, IX, 476.

İbn-i Hazm'ın Ahlâka Dair Görüşleri [236]

Giriş

İbn-i Hazm (tam künyesi; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, ö.456/1064), Endülüs'te yetişmiş önemli düşünürlerden biridir. O, kaynaklarda dinî düşünceye katkısı bakımından "seçkin bir âlim" olarak tanıtılmakta, geniş bir birikime sahip olduğu belirtilmekte, amelî ve ahlâkî bakımdan da Endülüs halkı arasında seçkin bir kişi olduğu ifade edilmektedir. [237]

İbn-i Hazm başta fıkıh ve hadis ilimleri olmak üzere, tarih, şiir ve edebiyat, ayrıca ahlâka dair düşünceleriyle çok yönlü bir kişiliğe sahip olmuş, farklı bilim alanlarında önemli bir iz bırakmıştır. Devlet yönetiminde aktif olarak bulunmuş, Berberîlerin Kurtuba'yı işgaliyle siyasi anlamda sıkıntılar görmüş; sürgüne gönderilmiş, mahrumiyetler yaşamış, ama doğru bildiği görüşleri savunmaktan çekinmemiş, "yanlış" olarak değerlendirdiği düşüncelerle mücadeleyi ilke edinmiştir. Kaynaklar onun açık görüşlü, düşüncelerini açıklamaktan ve tartışmaktan çekinmeyen bir karakterde olduğunu bildirir. Nitekim o, İhkâm adlı eserinde çağdaşı bazı bilginlerle yaptığı tartışmalara işaret etmektedir.[238]

İbn-i Hazm, hakikati ve hakikate ulaşma çabasını her şeyden üstün tutmuş, hakikate ulaşmak için geçmişin birikiminden yararlanmayı prensip edinmiş, ama gerektiğinde kendinden önceki âlimleri eleştirmekten geri durmamıştır. "Selefimizi severiz, fakat bizim için hakikat onlardan daha değerli ve üstündür"[239] derken hakikate ulaşma uğruna, gerektiğinde selefini eleştirmeyi bilimsel tavrın gereği olarak görmüştür. Ancak onun, başta mezhep imamları olmak üzere, eleştirdiği kimselere karşı bazen nezaket sınırlarını aştığı, hakarete varacak derecede ağır ve sert ifadeler kullandığı da dikkati çeken bir husustur. Hatta bazı âlimlerin, kendisinden ve eserlerinden yüz çevirmesi, yöneticilerden baskı görmesi ve bazı kitaplarının yakılması şeklindeki olumsuz gelişmeler, onun bu kavgacı kişiliğine bağlanır.[240] "İbn-i Hazm'ın kalemi, Haccac'ın kılıcı kadar keskindir" şeklinde bir söz dahi nakledilir. O, Ebu Hanife, İmam Eş'ari ve İmam Mâlik gibi şöhretleri bile istihza ve hakaret içeren ifadelerle eleştirmekten çekinmemiş, ancak gerektiğinde muarızlarının hakkını teslim etmiştir.[241] Ama onun, zamanındaki tüm ana dinî ve felsefî fırkalara karşı muhalif tavrı, yaşadığı Müslüman toplum içinde yalnızlaşmasına yol açmıştır.[242]

İbn-i Hazm'ın ahlâka dair temel eseri, "Müdâvâtü'n-Nüfûs"tur. Eser, el-Ahlâk ve's-Siyer adıyla da bilinmektedir. Aslında her iki isim, aynı zamanda eserin birer bölümünün adıdır. (Birinci bölümün adı: fî Müdâvâti'n-Nüfûs ve Islâhı'l-Ahlâk ez-Zemîme; üçüncü bölümün ise, fi'l-Ahlâk ve's-Siyer'dir.) İki isim birleştirilerek, eser "el-Ahlâk ve's-Siyer fî Müdâvâti'n-Nüfûs" adıyla da anılmaktadır. İbn-i Hazm'ın risalelerini neşreden İhsan Abbas bu eseri, bir yazmasına dayanarak Risâle fî Müdâvâti'n-Nüfûs ve Tehzîbi'l-Ahlâk ve'z-Zühd fi'r-Rezâil adıyla yayınlamıştır. Bizim yararlandığımız da bu neşirdir. 2005'te Türkçeye de çevrilen[243] bu eserde, H. Corbin'in dediği gibi, yazar önceden hazırlanmış bir plan söz konusu olmaksızın, pek sistematik olmayan bir yaklaşımla insanlar ve

hayat üzerine gözlemlerini, düşüncelerini ve yargılarını dile getirir. Bu kitap XI. yüzyıl Endülüs toplumu hakkında çok değerli bir kaynaktır.[244] Züht hayatına bir "mukaddime" olarak değerlendirilen, Hz. Peygamberi "ahlâkî idealin numunesi" olarak gösteren kitap, müellifin olgun yaşının ıstıraplarla dolu tecrübelerinin ürünüdür.[245]

Kitabın adında da geçen "Müdâvâtü'n-Nüfûs" tabiri, aynı zamanda eserin merkezî terimlerinden biri olup bu durum, İslam ahlâk felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren ahlâk problemlerine "hastalık" ve "tedavi" şeklindeki tıp terimleriyle yaklaşma geleneğinin bir sonucudur.[246] Eserin üslubundan, düşünürün olgunluk döneminin ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Ahlâkî ve hikemî özdeyişlere sıkça başvurularak tahlil yönteminden zaman zaman uzaklaşılmış olsa da, eserin bir iç bütünlüğe sahip olduğu görülmektedir. Eser, genel özellikleri itibariyle dinî ahlâk literatürüne ait olup, yazarı dinî ölçü ve değerlere sıkı sıkıya bağlı görünmektedir.[247]

Tavku'l-Hamâme'nin de dolaylı olarak ahlâka ilişkin olduğunu söylemek mümkündür. Tam adı Tavku'l Hamâme fi'l-Ülfe ve'l-Ullâf olan bu eser,[248] Türkçeye "Güvercin Gerdanlığı" adıyla çevrilmiştir.[249] İbn-i Hazm'ın 25 yaşında iken kaleme aldığı bu kitap, aşk ve âşık psikolojisini, gözlemlerine ve tecrübelerine dayanarak edebî bir anlatımla tasvir eden, sarayda yaşanan aşklar hakkında birtakım ipuçları veren, psikolojik gözlemlerle dolu önemli bir eserdir. Aynı şekilde o, birçok ahlâkî ve otobiyografik düşünceleri de ihtiva etmekte, bundan dolayı yazarın el-Ahlâk ve's-Siyer adlı daha sistemli olan ahlâk eseriyle ilişkilendirilmektedir.[250] Tavku'l-Hamâme'de anlattıklarından, düşünürün ahlâk anlayışının ipuçlarını yakalamak mümkün görünmektedir. İbn-i Hazm, kulağına gelen ya da bizzat bildiği, yaşanmış bazı aşk hikâyelerini, dinî duyarlılığıyla bağdaştırılması zor görünen bir yaklaşımla, Tavku'l-Hamâme'de çok açık olarak anlatmaktan çekinmemiştir. Onun, bu yüzden gelebilecek eleştirileri göğüslemeyi de göze alan bu tavrı, düşünce ve ifade özgürlüğünün XI. yüzyıl İslam dünyasının Avrupa yakasında ulaştığı düzeyi göstermesi açısından oldukça anlamlıdır.

İbn-i Hazm'ın sözünü ettiğimiz bu iki eserinin, XI. yüzyıl Endülüs İslam dünyasının ahlâk anlayışına ve ahlâkî yaşantısına ışık tutan önemli birer kaynak olduğunu söylemek mümkündür.

Ahlâk Anlayışı

İnsan, çok engin bir duygu ve düşünce dünyasına sahiptir. Bu anlamda her insan adeta başlı başına bir dünyadır. Aslında insanın "küçük âlem" olduğu ifade edilirken, onun bu boyutu da dile getirilmek istenir. Hele bu insan; düşünen, araştıran, sosyal ve siyasal yaşamda aktif görevler üstlenmiş, tarih bilimini önemseyen, şair ve filozof ruhlu bir din bilgini ise… Biz, insanoğlunun duygu ve düşüncelerine ancak bize yazılı ya da sözlü olarak anlattıkları kadarıyla muttalî olabilir, onu, kendini bize ifade ettiği kadarıyla anlayabiliriz. Kendini açmadıysa, duygularını ve düşüncelerini başkasına anlatmadıysa, bu dünyadan göçerken, onunla beraber adeta bir "dünya" da göçer. İşte insan, yaşadığı "dünya"nın, o dünyayı yaşarken hissettiği duyguların ve sahip olduğu düşüncelerin kendisiyle

beraber göçüp gitmemesi için, hayata bakışını, duygu ve düşüncelerini, hayatı boyunca edindiği tecrübeleri, kendisinden sonrakiler de yararlansınlar diye, miras olarak bırakmak ister. Anne-babalar da çocuklarına miras olarak sadece maddî varlıklarını değil, bilgi birikimlerini ve tecrübelerini de bırakırlar. Aslında bıraktıkları bu ikinci miras, birinciden daha önemlidir. Çünkü birinci miras harcandıkça azalır, ikincisinden ise yararlanıldıkça insanın ömrüne bereket gelir, kendi yaşamı başkasının tecrübeleriyle bütünleşerek yeni anlamlar kazanır, yanlışlardan kurtulma fırsatı yakalanır. İbn-i Hazm'a bu açıdan baktığımızda, onun tam da bu anlatmak istediğimizi gerçekleştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. O, hayatının belli dönemlerinde ciddî sitüasyonlarla yüz yüze gelmiş, önemli sıkıntılar yaşamıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, döneminin siyasî tartışmalarına aktif olarak katılmış, bilimsel ve kamusal hayatın aktif bir biçimde içinde olmuştur. İşte o, yıllar boyunca yaşadığı sıkıntılar sonucu sahip olduğu duygu ve düşüncelerini, derin ahlâkî tecrübelerini Müdâvâtü'n-Nüfûs'ta dile getirmiş, böylece okuyucularının ve kendinden sonra gelecek nesillerin, bu temel ahlâk kitabında belirttiği gibi, kötü huylarını düzeltmede ve nefsinin hastalıklarını iyileştirmede kendi tecrübelerinden yararlanmalarını sağlamak istemiştir. O, kitabının önsözünde ömrünün çoğunu ahlâk konularına harcadığını, başkaları haz peşinde koşup mal biriktirme ile meşgul iken, kendisinin ahlâk konularına kafa yorduğunu belirtir. Kendi hayat tecrübesini aktarmak ve sonraki nesillerin, nefsanî hastalıklarını tedavi edip ahlâklarını düzeltme yolunda kendi tecrübelerinden yararlanmaları için Müdâvât'ı yazdığını ifade eder.[251] Dolayısıyla düşünürümüz kendisine, kendinden sonra gelecek kuşakların doğru bilgiye ulaşmalarında ve davranışlarını da bu doğrultuda düzenlemeleri konusunda "köprü" olma gibi önemli bir misyon yüklemiştir.

Şimdi İbn-i Hazm'ın ahlâka ilişkin düşüncelerinin detaylarına geçebiliriz:

1) Felsefenin Ahlâkî Boyutu

İbn-i Hazm, Allah'ın varlığı, dinî hükümlerin kendi delillerinden çıkarılması, ilâhî kelâmın anlaşılması, muhaliflerle tartışma, hak ile batılın ayırt edilmesi gibi konularda gereğine inandığından dolayı, mantık ve felsefe bilgisini İslam âlimleri için vazgeçilmez bir şart olarak görür. O, felsefe yapmanın amacını, "hakikat ile erdemin mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ve ahiret mutluluğuna erişmek" şeklinde açıklar ve felsefe ile dinin aynı noktada birleştiğini söyler.[252] O, felsefeyi, amacını ve meyvesini, dolayısıyla pratik yönünü dikkate alarak, ayrıca bireysel ve toplumsal siyaset ile ilişkilendirerek tanımlar:

"Gerçekte felsefenin anlamı, meyvesi ve felsefe öğrenmekle amaçlanan; nefsin terbiyesi ve dünyada erdemleri gerçekleştirmek, bireyi ahiret mutluluğuna ve kurtuluşa götürecek güzel ahlâk (husnü's-sîra) ile iyi bir aile ve toplum yönetiminden (husnü's-siyâse) başka bir şey değildir."[253] Düşünürün bundan sonraki cümlesi dikkat çekicidir: "Dinin amacı da bizzat bundan başka bir şey değildir."[254] Bu ifadeler felsefenin ahlâkî boyutunu ve pratik gayesini net olarak ortaya koymakla beraber, amacının da din ile paralellik arz ettiğini dile getirmektedir.

Nitekim Müdâvât'ta ahlâkî anlamda yanlışlarını ya da eksikliklerini nasıl giderdiğini anlatırken, İbn-i Hazm'ın hem dinin tavsiye ve emirlerinden, hem de kendisine intikal eden felsefî birikimden yararlandığı anlaşılmaktadır. O, yanlışlarını giderebilmek için bir yandan Peygamberlerin sözlerinden yararlanıp, nefsini terbiye konusunda Allah'tan yardım dilediğini belirtirken, öte yandan da eski dönemlerde yaşamış erdemli filozofların, ahlâk konularında ve nefis terbiyesinde tecrübe sahibi kimselerin sözlerinin kendisine rehberlik ettiğini ifade eder.[255]

2) Ahlâkın Belirleyici Unsurları

a. İnsan Tabiatının Önemi

Ahlâkın doğuştan (tabiî) mı olduğu, yoksa sonradan mı kazanıldığı, dolayısıyla değişip değişmediği, ahlâk felsefesinin tartışılan konularından biridir. İbn-i Hazm problematik olarak böyle bir tartışmaya girmez. Ancak o, ahlâkın düzeltilip değiştirilebileceği kanaatindedir ki "Nefislerin Tedavisi" anlamına gelen bir kitap (Müdâvâtü'n-Nüfûs) yazmıştır. Ama o, bu kitabında insan tabiatının önemini ve bu tabiatın onun ahlâkî yapısındaki etkisini vurgulamaktadır. Bu vurgu "herkes kendi şâkilesine (tabiat, karakter) göre davranışta bulunur" (İsrâ, 17/84) mealindeki ayeti de hatırlatmaktadır. İbn-i Hazm'a göre kendisinde herhangi bir karakterin (tabiat, et-tab') baskın olduğu kimse, iyiliklerde sebat ve kötülüklerden sakınma konusunda en üst düzeyde bile olsa, o karakter tarafından tuzağa düşürüldüğünde yenilmiş demektir. Örneğin aşırı şüphecilik, çoğu kez insanı yalan özür beyanına zorlar. Bu da yalanı küçümseme ve yalana alışma sonucunu doğurur. Ama doğruluk, "tabiat"ı olmuş kişi için en âdil şâhit onun yüzüdür. O, yalan söylediğinde ya da ona niyetlendiğinde yüzü onu ele verir. Yalancı için ise en âdil şahit; – sıkıntısı ve sözlerinin birbiriyle çelişmesi nedeniyle – dilidir. [256]

İbn-i Hazm'a göre bir kimsenin, tabiatı gereği bazı kötülüklere meyletmesinde (onları sözle ya da fiille açığa vurmadığı sürece) yadırganacak bir şey yoktur. Aksine böylesi bir insan, tabiatı erdemlere yönelmesine yardımcı olan birine göre övgüye daha layıktır. Çünkü kötü tabiatı kontrol altına alarak, ona üstün gelmek, ancak erdemli bir akıl, iradeli bir çaba sayesinde mümkündür.[257]

İbn-i Hazm iyi bir gözlemcidir. Onun, çevresindeki varlıkları anlama çabasının ve etrafında olup bitenlere ilişkin gözleminin, ahlâk anlayışına da yansıdığını söylemek mümkündür. O, bir şeyin tabiatının, o şeyin eğilimlerinde belirleyici olduğunu şöyle ifade eder: "Gök kubbenin altındaki her şeyi düşündüm ve uzun uzun inceledim. Onda bulunan canlı-cansız her şeyin, kendisine ait bir tabiata sahip olduğunu, güçlü olması halinde başka türlerin niteliklerinden sıyrılıp kendi sıfatlarına büründüğünü gözlemledim. Nitekim erdemli (el-fâzıl) birinin, bütün insanların erdemli olmasını, erdemlerden yoksun (en-nâkıs) birinin ise, bütün insanların erdemsiz olmasını arzuladığını ve 'ben şöyle şöyle yapıyorum" diyerek insanları da ona teşvik ettiğini görürsün. Aynı şekilde her görüş (mezhep) sahibi, bütün insanların, kendisiyle aynı görüşte olmasını ister. Bunu unsurlarda da görürsün; bir unsur diğerlerine baskın geldiğinde, onu kendi türüne

dönüştürmektedir."[258] Bu durumda, insanın eğilimlerinde ve bu eğilimlerinin gelişmesinde, hatta başka şeyler üzerindeki etkisinde tabiatının hâkim bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin kötü tabiatlı kimsenin (habîsü't-tab'), tabiatının bu özelliğinin, onun duygu ve düşünce dünyasına da, davranışlarına da bir şekilde yansıdığı görülür. Onun, olaylara bakışı, insanları değerlendirmesi de kötümserdir. O, kötü tabiatının esiri olduğu için, İbn-i Hazm'a göre hakîmin hikmeti ona fayda vermez. Çünkü o, onu (hakîmi) da kendisi gibi kötü zanneder. İbn-i Hazm; "kötü tabiatlı öyle topluluklar gördüm ki, bütün insanların kendileri gibi kötü tabiatlı olduklarını düşünüyorlar, hiçbir kimsenin hiçbir şekilde kendi erdemsizliklerinden uzak kalamayacağını kabul ediyorlar. Tabiatı en kötü, fazilet ve hayırdan en uzak insanlar bunlardır" [259] derken, yine toplumda bu insanlara ilişkin gözlemini nakletmektedir.

b. Akıl ve Temyiz Gücü

Aklın, insana özgü ve insanı başka varlıklardan ayıran bir nitelik olduğu, bilinen bir gerçektir. Onun, akıl ve temyiz yeteneğini doğru biçimde kullanması, erdemleri gerçekleştirmesinde temel faktörlerden biri olarak kabul edilir. Akıl ve temyiz gücü, insanın yaratılıştan sahip olduğu bir üstünlüktür. İbn-i Hazm da, Allah'ın, Hz. Adem'i yarattığında, ona lütfettiği temyiz gücü ile onu diğer varlıklardan üstün kıldığına dikkat çeker. Kişiye yaraşan da Allah'ın, kendisine bir emanet ve bir ayrıcalık olarak verdiği bu gücü, yaratılış amacına uygun şekilde kullanarak korumaya özen göstermesidir.[260] Allah insana gören gözler, işiten kulaklar vermiş, üstün duyular lütfetmiş, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmek için akıl ve temyiz gücü ihsan etmiştir ki biz bu sayede O'nun hitabına muhatap olmuşuzdur. Bu özellikleriyle insan, üstün bir varlık olarak yaratılmış, melekler dışında yaratıklardan hiçbiri ondan üstün kılınmamıştır.[261]

İbn-i Hazm'a göre akıllı insan, hayvanların, yırtıcıların ya da cansız varlıkların kendisine üstünlük sağladığı herhangi bir nitelik ile değil, kendisini bu varlıklardan ayıran erdemlerdeki öncülüğü ile ancak sevinip övünebilir. Bu da meleklerle ortak olduğu temyiz gücüdür. Örneğin cesareti ile övünen kişi, aslanın kendisinden daha cesur, fizik gücü ile övünen kişi, birçok hayvanın kendisinden daha güçlü olduğunu, hızlı koşmasıyla övünen kişi, yine birçok hayvanın kendisinden çok hızlı koştuğunu bilmelidir. O halde insan, hayvanların, kendisinden daha güçlü olduğu bu yönleriyle övünemez. Ancak ayırt etme yeteneğinin gücü, ilminin genişliği ve amellerinin güzelliği ile övünebilir.[262]

İbn-i Hazm akıllı insanın, "temyiz gücünün gerekli gördüğü şeyleri yerine getiren kimse" olduğunu ifade eder.[263] Ona göre akıl "itaatleri (ibadetleri) ve erdemleri gerçekleştirmek"tir. Aslında bu tanım, günahlardan ve erdemsizliklerden kaçınmayı da içerir. Nitekim Allah'ın, Kur'an-ı Kerîm'de birçok yerde, kendisine isyan edenin, "akletmediğini (aklını doğru kullanmadığını)" söylemesi bunun açık delilidir. Düşünürümüz Mülk suresinin 67/10-11. ayetlerini buna kanıt olarak zikreder: "Ve: Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık! derler. Böylece günahlarını itiraf ederler. Artık (Allah'ın rahmetinden) uzak olsun, o alevli cehennemin mahkûmları!" İbn-i Hazm'ın burada bu ayetleri de zikrederek

anlatmak istediği şey, erdem konusunda din ile aklın birbirine paralel işlemesi gerektiğidir. Akıllı insan dinî ve ahlâkî erdemleri gerçekleştiren insandır. Ona göre akıl, din ile desteklenmedikçe bir yarar sağlamaz.[264]

İbn-i Hazm akıl ile temyiz gücü arasında küçük bir ayrım yapar. Ona göre akıl (ya da "akıllı olmak") – yukarıda belirtildiği gibi – itaatleri (ibadetleri) ve erdemleri gerçekleştirmektir.[265] Aklın zıddı olan ahmaklık (humk) ise günahları ve erdemsizlikleri işlemektir.[266] Ancak akıl, İbn-i Hazm'a göre, temyiz gücünün dışında ve ondan farklı bir güçtür. Çünkü temyiz gücünün gerekli gördüğü şeyi yapmak, aklın erdemidir. Bundan dolayı akıl sahibi (âkıl) olan herkes, aynı zamanda temyiz gücüne de sahip (mümeyyiz) demektir. Ama temyiz gücüne sahip olan, aynı zamanda akıllı (âkıl) demek değildir.[267]

İbn-i Hazm'a göre, akıl insan için büyük bir erdemdir. Ancak, insanın aklı eksildikçe, insanların en akıllısı olduğunu ve temyiz gücü itibariyle de yetkin olduğunu zanneder. Diğer erdemlerde ise durum böyle değildir; bunlardan bütünüyle yoksun olan, onlardan yoksun olduğunun farkındadır. Fakat bunlardan az da olsa nasibi olan kişide, eğer temyiz gücü zayıf ise bir yanılgı meydana gelir de, o erdemde en üstün derecede olduğunu zanneder. Bunun çaresi ise, kişinin erdemlerden yoksun oluşunun farkına varması ve yapıp etmelerini sorgulamasıdır.[268]

3) Ahlâkın İyileştirilmesi

a) Nefs Terbiyesi ve Ahlâkın İyileştirilmesi

İbn-i Hazm ahlâkta nefs terbiyesinin önemini ısrarla vurgular. İnsan bunu gerçekleştirebildiği takdirde arzu ve isteklerini kontrol altına alabilir, bunu başarabildiği oranda insanlığını gerçekleştirmiş olur. Ancak düşünürümüz, bunu başarmanın kolay olmadığının farkındadır. O, nefsi terbiye etmenin aslanları terbiye etmekten daha zor olduğunu ifade eder. Çünkü aslanlar, barınaklarına konduklarında, verebilecekleri zarardan emin olursunuz. Oysa nefs hapsedilse bile şerrinden emin olamazsınız.[269]

İbn-i Hazm, bir kimsenin, sahip olduğu kötü huylardan, ancak kendisini sorgulayarak ve eksiklerini araştırıp onları giderme çabası içine girerek kurtulabileceği kanaatindedir. O, gurur ve kendini beğenmişliğin (ucb), kötü huyların temelinde yatan önemli bir etken olduğunu düşünmüş olacak ki, "kötü huyların tedavisi" bölümünde, gurur nedeni olabilecek şeylere farklı açılardan bakarak; sahip olduğumuz iyi şeylerle gururlanıyorsak, eksiklerimizi ve sahip olamadıklarımızı düşünerek bu gururdan kurtulabileceğimizi ifade eder. Düşünürümüz ilgili bölümün başında ilke olarak şunu belirler: Gururla imtihan olan kimse, ayıplarını düşünsün. Erdemleriyle gururlanan da ahlâkî zafiyetlerini araştırsın. Hiçbir kusurunun (ayıp) olmadığını düşünecek kadar zafiyetlerinin farkında değilse, o, sınavının sonsuza dek süreceğini bilmelidir. Böyle düşünen birisi, insanların en eksiği, kusurları en çok, temyiz gücü ise en zayıf olanıdır. Her şeyden önce o, aklı zayıf ve cahil biridir. Oysa bundan daha büyük kusur yoktur. Akıllı insan, nefsinin ayıplarını ayırt (temyiz) eden, onlarla mücadele eden ve onlardan kurtulmaya çalışan kimsedir. Ahmak ise, gerek bilgisinin azlığı,

temyiz ve düşünme gücünün zayıflığı, gerekse ayıplarını bir maharet olarak görmesi nedeniyle, zaaflarının farkında olmayan kimsedir. Nitekim insanlar arasında işlediği kötülüklerle övünen birçok kimse vardır.[270]

İbn-i Hazm, akla gelebilecek gurur nedenlerini tek tek zikrederek bunlardan kurtulma çarelerini şöyle dile getirir: Ona göre biri eğer aklıyla gururlanıyorsa, zihnine gelen bütün kötü düşünceleri ve peşini bırakmayan sapkın istekleri düşünmelidir. Bu durumda aklının eksikliklerini anlayacaktır.

Eğer düşünceleriyle gururlanıyorsa, yanılgılarını düşünmeli, başkalarının da kendisi gibi güzel şeyler düşünebildiğini bilmelidir.

Amelleriyle gururlanıyorsa, günahlarını ve eksikliklerini düşünmelidir. Bunu yaptığı takdirde, günahlarının ve eksikliklerinin iyiliklerinden fazla olduğunu görecektir.

Eğer ilmiyle gururlanıyorsa, bunun kendi özel başarısından çok, Allah'ın bir lütfu olduğunu unutmamalıdır. Zira başına gelebilecek bir hastalıkla bütün bildiklerini kaybedebilir.

Cesaretiyle övünüyorsa, kendisinden daha cesur insanlar olduğunu düşünmelidir. Aslında o, cesareti ile övünme yerine, bu cesareti nerede kullandığına bakmalıdır. Eğer onu günahta kullanıyorsa, bir şeyi yerinde kullanmadığı için ahmaktır. Allah'a kulluğu yolunda kullanıyorsa, onu övünme ile ifsat etmemelidir.

Eğer malıyla ve zenginliğiyle gururlanıyorsa, bilmelidir ki bu, övünmenin en kötüsüdür. O, geçmişte kendisinden daha zengin olan ve zenginliğiyle gururlanan bazı kimselerin akıbetini düşünüp ibret almalıdır.

Güzelliği ile gururlanıyorsa, onun geçici olduğunu unutmamalı ve yaşlılık halini düşünmelidir.

Eğer soyu ile gururlanıyorsa, bu gururlanmanın ne dünyada, ne de ahirette bir faydası olmadığını bilmelidir. Ataları belki de günahkâr ve kötülüğe batmış kimselerdi. Ayrıca bir kimse erdemli kimselerin soyundan gelmekle övünüyor, fakat kendisi erdemden yoksun ise, atalarının erdemli oluşunun ona bir yararı olmaz.[271]

İbn-i Hazm'ın Müdâvât'taki bazı ifadelerinden, toplum içinde yaşamanın, insanlarla uğraşmanın sıkıntılarını dolu dolu yaşadığı anlaşılmaktadır. Ama sıkıntılarına rağmen, insan yine de erdemliliğini ancak bir toplum içinde ve insanlar arasında gerçekleştirir. İbn-i Hazm'a göre insanın yaşayabileceği sıkıntıların en büyüğü hemcinslerinden gelen sıkıntılardır. İnsanın insana verdiği sıkıntı, yırtıcı hayvanların ona verebileceği sıkıntıdan daha fazladır. Yırtıcı hayvanlardan korunmak mümkündür, fakat insandan korunmak asla mümkün değildir. (Eğitilmemiş, ihtiraslarını kontrol altına alamamış insan, yırtıcı hayvandan da zararlıdır.)[272]

İbn-i Hazm nefs terbiyesinin ve ahlâkı güzelleştirmenin, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmanın en kestirme yolu olarak, bir mü'min bakışıyla, Hz. Peygamberin örnekliğini gösterir: Ahiretin hayrını, dünyanın hikmetini talep eden, dengeli bir yaşantı arzulayan, bütün ahlâkî güzelliklere ve erdemlere sahip olmayı amaçlayan kişi, Hz. Muhammed (s.a.s.)'e uysun. Mümkün olduğunca O'nun ahlâkı ve sîreti ile amel etsin.[273]

b) Ahlâkı İyileştirmede Bilginin Rolü

İbn-i Hazm bilgiyi bir değer olarak görür. Ahlâkı iyileştirmede ve erdemleri yerine getirmede bilginin önemini özellikle vurgular. O, Müdâvât'ında bilginin fazîletine dair özel bir başlık açar. Bilgi (ilim) bize erdemlerin güzel, erdemsizliklerin kötü olduğunu öğretir. Erdemlere ve erdemli olmaya teşvik eder, erdemsizliklerden ise sakındırır. Bu düşüncelerinden hareketle İbn-i Hazm'a göre bilginin her bir erdemde, cehaletin de her bir erdemsizlikte payının olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şu da var ki, ilim ehli olmadığı halde, yukarıda belirttiğimiz gibi gerçekten saf bir tabiata ve üstün bir yaratılışa sahip olanlarda da erdemler görülür. İbn-i Hazm bu istisnaî durumu "Peygamberlere özgü" olarak görür. Çünkü Allah, başka insanlara bildirmediği bütün iyilikleri onlara öğretmiştir.[274]

İbn-i Hazm, Sokrates gibi bilginin kendisinin de bir erdem olduğunun ve ahlâkî hayattaki öneminin farkında olmakla birlikte, bilginin erdemli olmak için yeterli olmadığını, erdemliliğin bir ölçüde Allah'ın lütfu olduğunu ifade eder. O, toplumdaki gözlemlerine dayanarak bu kanaate ulaşmıştır: Sayıları az olmakla beraber, insanlar arasında davranışları mutedil, ahlâkı güzel, nefsanî arzularını kontrol altına almayı başarmış, bu konularda ilim ve hikmet sahiplerini geçmiş nice insanlar vardır. Ama insanlar arasında çeşitli ilimlere vâkıf, Peygamberlerin vaatlerini ve bilge kişilerin öğütlerini iyi bilmelerine rağmen, yaşayış tarzı bakımından kötüleri çok gerilerde bırakanlar da vardır. Üstelik bunların sayısı oldukça fazladır. Düşünürümüz bu gözleminden şu sonucu çıkarmaktadır: (Bilgi ve erdem birbirinin ayrılmazı değil,) erdemli olmak Allah'ın bir lütuf ve ihsanı, erdemsizlikler ise bu lütuf ve ihsandan mahrumiyettir.[275]

İbn-i Hazm'a göre bilgilerin en üstünü, bizi Allah'a yaklaştıran ve O'nun rızasını elde etmede bize yardımcı olan bilgidir. Bildiklerini yayma konusunda cimrilik yapan, malda cimrilik yapandan daha fazla kınanır. Malda cimrilik yapan, elindekinin biteceğinden endişe etmektedir. Oysa bildiklerinde cimri davranan, harcamakla bitmeyen, başkalarına verdikçe sahibinde eksilmeyen bir şeyde cimrilik yapıyor demektir. Bundan dolayı o, kınanmaya daha fazla layıktır.[276]

İbn-i Hazm, bilim adamının bilgisi ile davranışları arasında bir uyum olması gerektiğine de dikkat çeker. Ona göre bir âlimde bulunabilecek en kötü şey, kendisinin yapmadığı bir şeyi başkalarına emretmesi ya da kendi yaptığı bir şeyi onlara yasaklamasıdır.[277]

4) Temel Erdemler

Ahlâk felsefesindeki genel tanıma uygun olarak İbn-i Hazm'a göre de erdem; ifrat ile tefrit arasındaki orta durumdur. Bu orta durumun her iki ucu (ifratı da, tefriti de) yerilmiş, erdem ise övülmüştür. Ancak akıl bu değerlendirmenin dışında bırakılmıştır. Çünkü akılda ifrat olmaz.[278]

Diğer Müslüman ahlâkçılar gibi İbn-i Hazm da Platon'un dile getirdiği dört temel erdemi kabul eder. Onun bu dörtlü erdem tasnifi, diğer bütün erdemlerin üzerine şekillendiği; adalet (el-adl), akıl (el-fehm), cesaret (en-necde) ve cömertlik (el-cevde)ten ibarettir. Ayrıca İbn-i Hazm, bu temel erdemler listesine, adalet ve cömertliğin türü olarak saydığı "iffet"i de ekler. O, bu erdemlerin

analizinde felsefî ahlâka, özellikle de Platon'unkine oldukça az bağlıdır. Dinî ahlâk unsurları onun bu erdemleri değerlendirmesinde daha etkilidir.[279] Nitekim o, cesareti; "saldırı ister az, ister çok olsun, kişinin dinini, namusunu, zorda kalmış komşusunu, malı ya da hakları gasp edilmiş mazlumu savunmada ölümü göze alması" şeklinde tanımlar. Bunu yapamamak ise korkaklık ve zayıflıktır.[280]

Adalet, hak edene hakkını kendiliğinden vermek ve kendi hak ettiğini de almaktır. Zulüm ise hak ettiğini almak, fakat başkasına hakkını vermemektir.[281]

İbn-i Hazm'a göre adalet, her korkanın sığındığı bir kaledir. Zalimin bile, kendine zulmetmek isteyen birini gördüğünde, zulmü kötüleyerek reddettiği ve adalete sığındığı görülür. Oysa adaleti yeren hiç kimse görülmemiştir. Ancak adalet duygusu tabiatına yerleşmiş olan kişi, bu muhkem kalede iskân edebilir.[282]

Cömertlik, malın ihtiyaçtan fazlasını hayır yolunda harcamaktır. Bu harcamanın da en üstünü, muhtaç komşu, fakir akraba ve varlığı elden gidip yoksullaşmış kişiler için yapılmış olanıdır. İhtiyaç fazlasını bu konularda harcamamak cimriliktir.[283]

İffet ise, gözleri ve diğer bütün organları helal olmayan şeylerden korumaktır. Bunun ifratı gayr-ı meşrû bir hayat, tefriti ise acizlik ve iktidarsızlıktır.[284]

Dört temel erdemin zıddı olan; zulüm (el-cevr), bilgisizlik (el-cehl), korkaklık (el-cübn) ve cimrilik (eş-şuhh) ise diğer bütün erdemsizliklerin kaynağıdır.[285]

İbn-i Hazm, erdemlerle mutluluk arasında bir orantı kurar. Ona göre mutlu insan; nefsini erdemlere ve itaatlere alıştıran (ünsiyet ettiren), erdemsizlikler ve kötülüklerden uzaklaştıran (nefret ettiren) kimsedir. Mutsuz insan ise; nefsini erdemsizliklere ve kötülüklere alıştıran, erdemlerden ve itaatlerden uzaklaştıran kimsedir. Ama İbn-i Hazm, bu noktada da takdir ve inayeti önemseyen bir mü'min edasıyla, Allah'ın takdirinin ve himayesinin önemini vurgular: "Burada Allah'ın takdirinden (sun') ve insanı korumasından başka bir şey yoktur."[286] J. Pavlin, İbn-i Hazm'ın, bu yaklaşımıyla Mutezile'nin iddialarının aksine, insanın iyi davranış ve mükâfata ulaşabilmek için tamamen Allah'ın lütfuna muhtaç olduğu, tek başına aklın bizi doğruya ulaştıramayacağı görüşünü benimsediğini, her şeyin, bu bağlamda her bireyin kaderinin Allah'ın merhametine ve inayetine bağlı olduğunu kabul ettiğini, Mutezile'nin savunduğu irade özgürlüğü inancını reddettiğini ifade eder.[287] Ancak Pavlin'in bu değerlendirmeyi "İbn-i Hazm'ın insanın irade özgürlüğünü reddettiği" şeklinde uç bir noktaya taşımasının doğru olmadığını belirtmeliyiz. Kanaatimizce İbn-i Hazm'ın bu bağlamda söyledikleriyle amacı; insanın irade özgürlüğünü reddetmek değil, erdemlere ve iyi davranışlara yönelişinde Allah'ın ona karşı lütuf ve inayetinin önemini vurgulamaktır. Nitekim ahlâkî hayatta akıl ve temyiz gücünün rolünü ısrarla vurgulayan bir düşünürün, insanın irade özgürlüğünü reddetmesi, onun düşünce örgüsü içinde bir çelişki oluştururdu.

İbn-i Hazm erdemler konusunda şuna da dikkat çekmektedir ki, erdemler bizatihî güzel, fakat sahip olması zor ve çaba gerektiren; buna karşılık erdemsizlikler ise çirkin ve yapılması kolay olan şeylerdir.[288] Bu nedenle,

erdemli olmak için iradî özel bir çaba gerekirken; bu iradeli duruştan vazgeçmek, birtakım rezîletlere düşmek için yeterlidir. Dolayısıyla düşünürümüz, insan nefsinin, kendi haline terk edildiğinde kötülüğe meyledeceğini ve vahyin yardımı olmaksızın sadece akıl yardımıyla kurtuluşunun mümkün olmadığını ifade eder. [289] İbn-i Hazm bu iradeli duruşun korunabilmesi, dolayısıyla erdemlere sahip olabilmek için dostluğun ve dinî çabanın önemini vurgular. Ona göre erdemleri talep eden kimse, ancak bunların ehli olan kimselerle; iyilik, ihsan, doğruluk, kerem, sabır, vefa, emanet, hilm… gibi erdemlere, temiz bir vicdana ve gerçek sevgiye sahip üstün kişilerle arkadaşlık etmelidir ki, "erdemli" olması kolaylaşsın. [290] Erdemlerin neler olduğunun bilincinden yoksun kimselere ise İbn-i Hazm, daha kolay ve kestirme bir yol önerir: Onlar Allah ve Resulünün emrettiklerine sarılmalıdır. Çünkü Allah'ın ve Resulünün emirleri bütün erdemleri kapsamaktadır.[291]

5) Üzüntü ve Kederden Kurtulma

İbn-i Hazm, pek çok İslam ahlâkçısı gibi, üzüntü ve kaygıyı, yaşanan hayatın bir realitesi olarak görür ve insanın sürekli bu üzüntü ve kaygıdan kurtulma çabası içinde olduğunu ifade eder. Kindî'nin fi'l-Hîle li Def'i'l-Ahzân'ındaki değerlendirmelerine[292] benzer bir yaklaşımla, İbn-i Hazm bu oluş ve bozuluş âleminde "ahiret için çalışma gerçeği" dışındaki bütün dünya hallerinin gelip geçici ve yok olmaya mahkum olduğunu vurgular. Burada dünyevî olarak gerçekleştirdiğimiz her emeli bir üzüntü ve keder takip eder. Bizim o üzüntü ve kederi yaşamamız kaçınılmazdır. Ama ondan kurtulma çabamız da bu hayatın bir realitesidir. Düşünürümüze göre birçok davranışımızın temelinde üzüntüden kurtulma çabası yatar. Bütün insanların iyi gördüğü ve ulaşmak istediği hedef; kaygı ve üzüntüden kurtulma halidir (tardu'l-hemm). Âlemin yaratılışından hesap gününe kadar, insanların çabalarının temelinde bu niyetin bulunduğu, insanların bunun dışındaki amaçlarda ayrıştığı görülür. Var edildiğinden bugüne kadar âlemde üzüntü ve kederi hoş gören, ondan kurtulmak istemeyen tek bir kimse yoktur. Bu durumda üzüntü ve ondan kurtulma çabası, hayatın bir kaçınılmazı olmaktadır. Nitekim İbn-i Hazm'a göre mal peşinde koşanlar fakirlik üzüntüsünü atmak, ilim peşinde koşanlar cehalet sıkıntısından, yemek yiyen açlığın, su içen de susuzluğun verdiği sıkıntıdan kurtulmak için bunu yapar. Ancak üzüntüden kurtulma çabasının bizi ulaştırmak istediği hedef; salt dünyevî bir huzur, naif bir üzüntüsüzlük ve kaygısızlık hali değil, ahiret mutluluğuna kapı aralayacak bir üzüntüsüzlük halidir.[293]

Pekiyi, sözünü ettiğimiz üzüntü ve kederden kurtulmanın yolu nedir? İbn-i Hazm'a göre iyi-kötü, âlim-cahil herkesin kurtulmak için çaba gösterdiği bu üzüntü ve kaygıyı yenip hakikate ulaşmanın yolu; ahiret için amel işlemek suretiyle Allah'a yönelmektir. "Bir şeyi Allah için yapma" dışındaki her şey bize üzüntü ve keder yaşatır. Allah için yapılan bir şeyi ise "şimdiki (dünyada yaşadığımız) ve sonraki (ahirette yaşayacağımız) mutluluk takip eder. Ahiret için çabalamanın, insanın her türlü eksikliğini giderme, onu her türlü kederden uzaklaştırıp hakikati anlamasına vesile olma gibi bir özelliği vardır.

İbn-i Hazm üzüntü ve keder konusunu net bir öğüt ile bitirir: Nefsini ancak

ondan daha üstün ve değerli olan şeylerde harca. Bunlar da Allah'ın zâtı, hakka davet, mahremi koruma, Yaratıcı'nın sana zorunlu kılmadığı önemsiz şeyleri terk ve mazluma yardım gibi önemli şeylerdir. Nefsini dünya malı uğrunda harcayan, yakutu çakıl taşı karşılığında satan kimse gibidir (asıl üzülecek şey de budur). [294]

Ömer Ferruh, İbn-i Hazm'ın bu düşünceleriyle Epiküros'un haz ve mutluluk anlayışı arasında bir benzerlik görmekte, hazzı arzulamanın ve elemden kaçınmanın mutlulukla bağlantısını dile getirmektedir.[295] Ancak burada, iki düşünürün bu konuya ilişkin düşüncelerinin benzeştiğini söylemek zor görünmektedir. Çünkü İbn-i Hazm mutluluk kavramının içeriğini farklı bir şekilde doldurmakta, kaygı ve elemden kurtulmayı, yukarıda belirttiğimiz gibi tam bir dinî çıkış yoluyla çözmektedir.

6) Dostluğun Önemi

Dostluk, klasik ahlâk kitaplarında önemsenen konulardan biridir. İbn-i Hazm da Müdâvât'ında "Kardeşlik, Dostluk ve Öğüt" başlığı altında dostluk konusuna özel olarak yer verir. O, yukarıda belirtildiği gibi, erdemlere sahip olmada iyi insanlarla dost olmanın önemini vurgular. Ona göre gerçek dostluk; taraflardan birini üzen bir şeyin, diğerini de üzmesi, birini sevindiren şeyin, diğerini de sevindirmesidir. Bunun dışındaki bir ilişki biçimi dostluk değildir. Bu niteliğe sahip olan; yani dostunu üzen bir şeyle kendisi de üzülen, sevindiren bir şeyle kendisi de sevinen kişi ancak gerçek dosttur. Dostlukta gözetilecek en son amaç; öyle olmasını gerektiren başka bir nedenden dolayı değil de, sırf dostluğun gereği olarak, kişinin malını ve canını dostuyla paylaşması ve dostunu başkasına tercih etmesidir.[296]

Ayrıca dostluk karşılıklı sevgi, saygı ve fedakârlığa dayanır. İbn-i Hazm'ın bu konudaki tavsiyesi nettir: Seninle dost olmak istemeyen kimsenin dostluğunu sen de isteme. Çünkü bunun sonucunda elde edeceğin şey, başarısızlık ve utançtır. Seninle dost olmak isteyen kişiden ise vazgeçme. Çünkü böyle bir tavır, yani bizimle dost olmak isteyen birine yüz çevirmek, dosta yapılmış bir çeşit zulümdür ve iyiliğe iyilikle karşılık vermekten vazgeçmektir. Bu ise yerilecek kötü bir davranıştır.

Dostların birbirini uyarması da aralarındaki sevgi ve dayanışmanın gereğidir. İbn-i Hazm'a göre dostu uyarmak külçe altını kalıba dökmek gibidir. Bu işlem ya onu saflaştırıp istenen kalıba sokar ya da kaybolup gitmesine sebep olur. Ayrıca dostunun yanlışlarını gördüğünde onu uyaran kişi, onun iyiliğini istemekte ve onunla olan beraberliğini devam ettirmeyi arzulamaktadır. Onun yanlışını umursamayan kişi ise, ondan ayrılma eğilimindedir.[297]

İbn-i Hazm tecrübelerine dayanarak dostların evlilik yoluyla akrabalık ve alış veriş ilişkisi içine girmelerini tavsiye etmez. Ona göre her ne kadar bazı kimseler, bu tür ilişkilerin aradaki bağı pekiştirdiğini düşünseler de bu, ancak ilişkilerin kesilmesine sebep olur. Çünkü bu iki bağdan her biri kişiyi sadece kendi payını istemeye yönlendirir. Başkasını kendine tercih edenler ise, gerçekten azdır.[298]

7) İbn-i Hazm'dan Birkaç Öğüt

İbn-i Hazm'a göre üç türlü öğüt (nasihat) vardır: Birincisi dinin bir gereği olan öğüt, ikincisi bir uyarı ve hatırlatmadan ibaret olan öğüt, üçüncüsü ise kınama ve azarlama içeren öğüttür.[299] Düşünürümüz, ahlâkî hayatta dinin önemini yeri geldikçe vurgulamakla beraber, Müdâvât'ında ahlâka ilişkin deneyimleri arasında zaman zaman ikinci türden bazı öğütlere de yer verir. İşte o öğütlerden birkaçı:

Hakkın olmadığı halde insanları küçümsersen, onlar da seni hafife almayı kendilerinde bir hak olarak görürler. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de: "Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür" (Şûrâ 42/40) buyrulur.[300]

Senin dininden başka bir dine mensup olsa da dindar kişiye (mütedeyyin) güven. Senin dininden olduğunu söylese de, dini ciddiye almayan kişiye ise güvenme.[301]

Söyledikleri yüzünden helâk olan nice kimseler gördük. Fakat sustuğu için helâk olan kimse duymadık. Sadece seni Yaratanına yakınlaştıracak olan şeyleri konuş (gereksiz, fuzûlî ve sonradan başını derde sokacak şeyler konuşma).[302]

Mal, durum ve sağlık konusunda senden aşağıda olana; din, ilim ve erdemlerde ise senden üstün olana bak.[303]

Senin sahip olduğun çok şeye özenen değil de, kendisindeki az ile yetinen kimse, Karun dahi olsan, zenginlikte sana denktir.[304]

Kendi eksiklerini, başkalarının bildiğinden daha fazla bilen kişiye ne mutlu! [305]

Kaynakça

Apaydın, H. Yunus, "İbn Hazm" mad. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c.XX.

Arendonk, C. Van, "İbn Hazm" mad. *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. Yay., İstanbul 1968, c.V/II.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1986.

Fahri, Macit, *İslam Ahlâk Teorileri* (Çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

----------, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987.

Ferrûh, Ömer, *İbn Hazm el-Kebîr*, Beyrut 1987.

----------, "*Zahirilik*" (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, Editör: M. M. Şerif, Çev. Ahmet Demirhan), İnsan Yay., İstanbul 1990, c.I.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Bağdat, Tsz.

----------, *el-İhkâm* (Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1983.

----------, *Risâle fî müdâvâti'n-nüfûs ve tehzîbi'l-ahlâk ve'z-zühd fi'r-rezâil* (*Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî* içinde), Nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1987; Türkçe çevirisi; *Ahlâk* (Çev. Cemaleddin Erdemci-Hasan Hüseyin Bircan), Bilge Adam Yayınları, Van 2005.

----------, *Merâtibu'l-ulûm* (*Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî* içinde), Nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1983, c. IV.

----------, *et-Takrîb li haddi'l-mantık* (Nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959.

----------, *Tavku'l hamâme fi'l-ülfe ve'l-ullâf* (*Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde,

Nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987; Türkçe çevirisi; *Güvercin Gerdanlığı* (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

----------, *Tefsîru elfâz tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-usûl* (*Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî* içinde, Tahkik: İhsan Abbas), Beyrut 1983, c. IV.

el-Kindî, Yakub b. İshak, *Fi'l-hîle li def'il-ahzân* (Türkçe çevirisiyle neşreden: Mustafa Çağrıcı), Marmara Ün. İlâhiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1998.

Kutluer, İlhan, "*Müdâvâtü'n-nüfûs*" mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXI.

Nykl, A. R., *Ibn Hazm's Treatise On Ethics*, The American Journal Of Semitic Languages and Literatures, Chicago 1923, c. 40, no:1.

Pavlin, James, "*Sünnî Kelâm ve Kelâmî İhtilaflar*" (*İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Editörler: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, c. I.

er-Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriya, *Et-Tıbbu'r-rûhânî* (*Resâilü Felsefiyye* içinde), Beyrut 1982; Türkçe çevirisi; *Ruh Sağlığı* (Çev. Hüseyin Karaman), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Hazm" mad., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *A'lâmü'n-nübelâ'*, Beyrut 1985.

Prof. Dr., Enver UYSAL, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

*Bu çalışma 26-28 Ekim 2007 tarihinde Bursa'da düzenlenen Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumunda sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş halidir.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *A'lâmü'n-nübelâ'*, Beyrut 1985, c. XVIII, s.186; H. Yunus Apaydın, *"İbn Hazm"* mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s.41.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm* (Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1983, c. IV, s.167.

İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık* (Nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, s.160.

H. Yunus Apaydın, *"İbn Hazm"* mad. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s. 41.

C. Van Arendonk, "İbn Hazm" mad. *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B. Yay., İstanbul 1968, c.V/II, s. 752.

James Pavlin, "*Sünnî Kelâm ve Kelâmî İhtilaflar*" (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Editörler: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, c. I, s. 141-142.

Bkz. İbn Hazm, *Ahlâk* (Çev. Cemaleddin Erdemci-Hasan Hüseyin Bircan), Bilge

Adam Yayınları, Van 2005.

Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 224. Bkz. A. R. Nykl, *Ibn Hazm's Treatise On Ethics*, The American Journal Of Semitic Languages and Literatures, Chicago 1923, c. 40, no:1, s. 36.

C. V. Arendonk, agmad., s. 751.

Ebû Bekr Zekeriya Râzî'nin, ahlâkı "ruhanî tıp" olarak nitelediği ve ahlâka dair en önemli eserine -ahlâk ile tıp arasındaki ilişkiden hareketle-"*et-Tıbbu'r-Rûhânî*" adını verdiği hatırlanmalıdır. (Bkz. Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriya, *Et-Tıbbu'r-Rûhânî* (*Resâilü Felsefiyye* içinde), Beyrut 1982; Türkçe çevirisi; *Ruh Sağlığı* (Çev. Hüseyin Karaman), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

İlhan Kutluer, "Müdâvâtü'n-Nüfûs" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 2006, c. XXXI, s. 462.

Bkz. İbn Hazm, *Tavku'l hamâme fi'l-ülfe ve'l-ullâf* (*Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde, Nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, c. I, s. 84-313.

Bkz. İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı* (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 250; A. R., Nykl, *a. g. m.*, s. 35-36.

Bkz. *Risâle fî müdâvâti'n-nüfûs ve tehzîbi'l-ahlâk ve'z-zühd fi'r-rezâil* (*Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî* içinde), Nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1987, s. 333. (Bu kaynak müteakip dipnotlarda kısaca *Müdâvât* şeklinde verilecektir.); Macit Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri* (Çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 234.

Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Bağdat Tsz., c. I, s.171, c. II, s. 237; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Hazm" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s. 52.

İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 94; Ömer Ferrûh, *İbn Hazm el-Kebîr*, Beyrut 1987, s. 161.

Aynı yer.

Müdâvât, s. 352-353.

Aynı eser, s. 403.

Aynı eser, s. 400.

Aynı eser, s. 384.

Aynı eser, s. 399.

İbn Hazm, *Merâtibu'l-ulûm* (*Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî* içinde, Tahkik: İhsan Abbas), Beyrut 1983, c. IV, s. 61.

Müdâvât, s. 409-410.

Aynı eser, 340.

Aynı eser, 399.

Aynı eser, 345.

İbn Hazm, *Tefsîru elfâz tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-usûl* (*Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî* içinde, Tahkik: İhsan Abbas), Beyrut 1983, c. IV, s. 412.

Müdâvât, s. 378.

İbn Hazm, *Tefsîr*, s. 412.

Müdâvât, s. 397.

Müdâvât, 394.

Aynı eser, 386.

Müdâvât, s. 387-393.

Aynı eser, 402.

Aynı eser, 345.

Aynı eser, 346.

Aynı yer.

Aynı eser, 344.

Aynı eser, 413.

Aynı eser, 401.

Macit Fahri, *a. g. e.*, s. 239-240.

Müdâvât, s. 352.

Aynı eser, 353.

Aynı eser, 399.

Aynı eser, 352.

Aynı eser, 353. Bkz. M. Fahri, *a. g. e.*, s. 239-240.

Aynı eser, 379.

Aynı eser, 340.

J. Pavlin, *a. g. m.*, s. 141.

Müdâvât, 401.

J. Pavlin, *a. g. m.*, s. 141.

Müdâvât, 346.

Aynı eser, 401.

Bkz. Kindî, Yakub b. İshak, *fi'l-hîle li def'il-ahzân* (Türkçe çevirisiyle neşreden: Mustafa Çağrıcı), Marmara Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1998.

Müdâvât, 336.

Bkz. *Müdâvât*, 336-341.

Ömer A. Ferruh, "*Zahirilik*" (*İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Editör: M. M. Şerif, Çev. Ahmet Demirhan), İnsan Yay., İstanbul 1990, c. I, s. 319.

Aynı eser, 361.

Aynı eser, 359.

Aynı eser, 368.

Aynı eser, 363.

Aynı eser, 387.

Aynı eser, 350.

Aynı eser, 402.

Aynı eser, 344.

Aynı eser, 413.

Aynı eser, 347.

Tevrat Tenkit Geleneğinin Öncüsü: İbn-i Hazm mı Spinoza mı? [306]

Giriş

İbn-i Hazm (ö. 1064), Endülüs ilim medeniyetinin en önemli isimlerinden birisidir. Çok yönlü bir âlim olması sebebiyle kaleme aldığı metinler, bugün çok farklı akademik alanların ana çalışma konuları arasındadır. İbn-i Hazm'ı Dinler Tarihi alanında önemli kılan hususların başında ise Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili değerlendirmeleri gelmektedir. Özellikle onun Yahudilik eleştirisi günümüz Tevrat tenkidi araştırmaları açısından önem taşımaktadır. İbn-i Hazm'ın Yahudilikle ilgili yazdığı çalışma incelendiğinde bu metnin, Yahudilikle ilgili bilgi sahibi olmak isteyenlerin ihtiyacını karşılamak için değil, Yahudiliğin ve özelde de Tevrat'ın çelişkilerini göstermek için kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda onun çalışması, reddiye türü eserlere örnek olarak gösterilebilir.

İbn-i Hazm, 994 yılında Endülüs'te Kurtuba şehrinde dünyaya geldi. Endülüs Emevi yönetiminde devlet görevlerinde bulunan saygın bir ailenin ferdi olan İbn-i Hazm, küçük yaştan itibaren temel İslam ilimlerini tahsil etti. İbn-i Hazm, Abdulmelik el-Muzaffer'in 1008'deki ölümünden 1031 yılına kadar süren kargaşa döneminde Endülüs'te merkeziyetçi bir idarenin devamından yana tavır almıştır. Kargaşa döneminin ilk yıllarında abisi ve babasını kaybetmesi onun sıkıntısını daha da artırmıştır. Endülüs'teki olaylar kontrolden çıkınca devlet parçalanmış ve Tavaif dönemi (1031-1090) olarak da bilinen küçük emirliklerin hüküm sürdüğü dönem başlamıştır. Aile olarak devletle iç içe oldukları için İbn-i Hazm da yaşanan kargaşalardan nasibini almıştır. İbn-i Hazm, bu dönemde birkaç kere hapse atılmış ve sürgüne gönderilmiştir. Bu süre zarfında kendi çağdaşı olan Samuel ibn Nagrila ha-Nagid (ö. 1055) gibi Yahudi birisinin Granada sultanlığında vezirlik yapması da İbn-i Hazm'ı rahatsız etmiş olmalıdır.

İbn Nagrila, 993 yılında Kurtuba'da doğmuş ve iyi bir İbranice-Arapça dil eğitimi almıştır. Baskılar üzerine 1013 yılında Kurtuba'yı terk ederek Malaga'ya yerleşen İbn Nagrila, burada bir dükkân açarak ticaretle uğraşmıştır. İbn Nagrila'nın yolu beldede Berberilerin Granada Sultanlığında kâtip olan İbn Arif'le kesişmiştir. İbn Arif, onun Arapça'daki hâkimiyetini fark ederek saraya kâtip olarak aldırılmasını sağlamıştır. İbn Nagrila zaman içerisinde vezirliğe hatta ordu komutanlığına kadar yükselmiştir. 1027 yılında nagid (Yahudilerin reisi) ünvanını alan İbn Nagrila, 1038-1055 yılları arasında ordunun en yetkili ismi haline gelmiştir.[307] Bazı araştırmacılar İbn-i Hazm'ın Yahudiler ve Tevrat hakkında sert bir üslup kullanmasını Endülüs'te aynı ortamda yaşadığı İbn Nagrila ile olan rekabet duygusuna bağlamaktadır. Zira İbn Nagrila'nın Endülüs'teki konumu düzenli olarak yükselirken İbn-i Hazm tam aksine itibarsızlaştırılmıştır.[308] Nitekim İbn-i Hazm'ın günümüze ulaşan eserlerinden biri de "*İbn* Nagrila'ya reddiye" başlığını taşımaktadır.[309]

Gençlik yıllarını refah içinde geçiren İbn-i Hazm'ın siyasi kargaşalardan sonra rahat yüzü görmemesi onda çok ağır etkiler bırakmıştır. Buna rağmen kargaşa ve

gerilimin egemen olduğu bu dönemde de İbn-i Hazm'ın yöneticileri eleştirmekten çekinmediği bilinmektedir.[310] İbn-i Hazm'ın yaşadığı dönemdeki siyasi çalkantılar ve kendisinin inişli-çıkışlı hayatı da eserlerinde etkisini göstermektedir. Bu anlamda onun Yahudilik ve Hıristiyanlık eleştirisini sadece ilmi bir faaliyet olarak değil kendi dönemindeki Yahudi ve Hıristiyanların devlet görevlerinde önemli makamlara atanmasına tepki olarak görmek mümkündür. Nitekim bazı araştırmacılar onun bu çalışmalarını literatüre katkı amaçlı yapılan bir çalışmadan ziyade siyasi alanda yapılan hataları göz önüne sererek bundan vazgeçilmesine yönelik bir çağrı olarak görmüştür.[311] Yukarıda ifade edilen gerekçeler ve siyasi ortam bir arada düşünüldüğünde onun birinci amacının İslam toplumu ve devletinin yeniden ayağa kaldırılması olduğu düşünülebilir.

İbn-i Hazm'ın Tevrat ve Yahudilik eleştirisi, bir makalenin konusu olamayacak kadar hacimli ve detaylıdır. Gerek yurt dışında gerekse ülkemizde İbn-i Hazm'ın Yahudilikle ilgili değerlendirmelerini farklı yönlerden inceleyen kitap ve makale çalışmaları yapılmıştır. Biz bu çalışmamızda İbn-i Hazm'ın Tevrat'la ilgili eleştirilerini tek tek incelemek yerine onun bu çalışmasının Tevrat tenkit geleneğindeki yeri üzerinde duracak ve Tevrat tenkit geleneğinin öncüsü kabul edilen Spinoza (ö. 1677) ile karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız.

İbn-i Hazm'ın Reddiyesinin İlmî Değeri

İbn-i Hazm, reddiyesinde büyük ölçüde Tevrat'ın metnine dayanarak eleştirilerde bulunmaktadır. Bu anlamda onun, Tevrat'ı çok iyi bir incelemeye tabi tuttuğu açıktır. İbn-i Hazm'ın Tevrat'tan yaptığı alıntılarda hangi Tevrat'ı kullandığı araştırmacılar arasında tartışma konusudur. Yazılarından onun İbranice bilmediği, Tevrat'ın orijinal İbranice metnini kullanmadığı fakat bazı teknik tabirlerden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Hirscfeld, İbn-i Hazm'ın Saadya Gaon tarafından yapılan Tevrat'ın Arapça çevirisine sahip olduğunu iddia etmektedir. O, Saadya'nın çevirisi ile İbn-i Hazm'ın kullandığı metin arasındaki benzerlikleri birkaç örnek üzerinden dile getirmektedir.[312] Goldziher ise bu iddiayı reddetmekte ve İbn-i Hazm'ın Arap-Hıristiyanlar tarafından kullanılan Arapça çeviriyi esas aldığını iddia etmektedir.[313] Pulcini de İbn-i Hazm'ın kullandığı Tevrat'ın Latinceden tercüme edilmiş ve Endülüs'teki Mozarab Hıristiyanlar tarafından kullanılan Arapça Tevrat olduğunu örneklerle ortaya koymaktadır. Bu örneklerde İbn-i Hazm'ın alıntıladığı metin, Yahudilerin kullandığı metinle farklılık arz etmektedir. Pulcini'ye göre İbn-i Hazm'ın kullandığı metinlerdeki yanlışlıklar/farklılıklar, Latinceden Arapçaya çeviri sırasında tercüman tarafından yapılmıştır.[314]

İbn-i Hazm'ın Yahudilik eleştirilerini sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutabilmek için çalışmasının reddiye geleneğindeki yerinin tespiti de önem arz etmektedir. İbn-i Hazm'ın reddiyesinin, diğer Müslüman âlimlerin Yahudiliğe yazdığı reddiyelerle karşılaştırıldığında ciddi emek mahsulü ve kafa yorulmuş bir çalışma olduğu görülür. Zira Orta Çağ'da Yahudiliğe karşı yazılmış reddiyelerin çoğu hamasî duygularla çok fazla zahmet çekilmeden yüzeysel konular hakkında daha önce söylenen şeyleri tekrardan ibarettir. Örneğin konuyla ilgili en fazla alıntılar Karafi (ö. 1285) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350) gibi isimlerin

Yahudilikle ilgili metinleri intihal denecek derecede Samuel Mağribi'nin (ö. 1175) "*İfhâmu'l-Yehud*" adlı eserine dayanmaktadır.[315]

İbn-i Hazm'ın Yahudiliğe reddiyesini diğer reddiyelerden farklı kılan bazı özellikler mevcuttur. Öncelikle o, Yahudiliğe reddiye yazan Müslüman bilginlerden – metni elimize ulaşan – ilk ve en ciddi olanıdır. Zira İslam tarihinde özel olarak Yahudiliğe reddiye yazanlar genelde Yahudilikten İslam'a geçmiş mühtedilerdir. Yahudilik hakkında Müslümanlara nazaran daha fazla bilgi sahibi oldukları için mühtediler İbranice bilmenin verdiği avantajla da Yahudiliğe reddiye yazmışlardır. Fakat hiçbirisinin reddiyesi İbn-i Hazm'ın reddiyesi kadar detaylı ve ince işçilik ürünü bir çalışma değildir. Yahudi mühtedilerin reddiyesiyle kıyaslandığında İbn-i Hazm'ın reddiyesinin çok titiz bir çalışmanın meyvesi olduğu görülmektedir.[316]

İbn-i Hazm'ın reddiyesiyle ilgili bir diğer önemli husus, onun bu çalışmasının Yahudiler arasında karşılığının olmasıdır. Bir diğer ifadeyle İbn-i Hazm'ın Yahudiliğe reddiyesi Yahudiler tarafından da ciddiye alınmış ve kendisinden bir buçuk asır sonra kendisine cevap verilmiştir. Şlomo ibn Adret (ö. 1310), İbn-i Hazm'ın iddialarına cevap vermek üzere Maamar 'al Yişma'el adlı risalesini kaleme almıştır. İbn Adret, eserinde İbn-i Hazm'a hakaretler yağdırmaktadır. Bunun temel sebebi İbn-i Hazm'ın da benzer şekilde çok ağır hakaretlerle Yahudilik ve Tevrat eleştirisi yapmasıdır. İbn Adret'in İbn-i Hazm'ın eleştirilerine cevap vermek yerine polemik yapması dikkat çekmektedir. Bu anlamda İbn-i Hazm'ın Tevrat'la ilgili çelişkilerine değinmekle birlikte cevap vermemesi ve konuyu geçiştirmesi gözden kaçmamaktadır.[317]

İbn-i Hazm'ın Yahudiliğe reddiyesindeki dikkat çeken bir diğer husus da kullandığı üsluptur. O, eserinde Yahudiler ve Tevrat'taki anlatımlar için açık, büyük ve rezil bir yalan (kizb fâdıh, kizb azîm, kizb *fâhiş,* kizb zâhir), apaçık hurafeler (el-hurâfâtü'l-bâride), başı sonunu yalanlayan sözler (kelâmun yukezzibu evveluhu ahirehu) gibi vb. ağır hakaret ifadeleri kullanmaktadır.[318]

Her ne kadar tahrif edildiğine inansalar da İslam âlimleri eleştirilerini tahrifi yapan Yahudilere yöneltmişler ve Tevrat'ın kendisiyle ilgili ağır ifadelerden kaçınmışlardır. İbn-i Hazm ise bizzat Tevrat'ın metnini hedef almış ve çok ağır ifadeler kullanmıştır. İlginç bir şekilde Tevrat'a yapılan reddiye literatürü içerisinde dönüm noktası olan İbn-i Hazm'ın bu üslubu kendisinden sonra gelen âlimler tarafından benimsenmemiştir. İbn-i Hazm'ın bu eserinden istifade edilmekle birlikte bu üslubun İslam âlimleri tarafından onay görmediği anlaşılmaktadır. İbn-i Hazm, Tevrat'ın tahrif edildiğini savunan âlimlerin başında gelmektedir. Aslında İbn-i Hazm'ın kendi dönemine gelene kadar Tevrat'a yönelik kullanılan yumuşak üslup İbn-i Hazm tarafından sakıncalı bulunmakta ve kendisi ona kutsallığı bir kenara, hakareti hak eden bir kitap olarak muamele etmektedir. İbn-i Hazm, Müslümanlardan Tevrat ve İncil'in tahrif edildiğine inanmayan insanlar olduğunu ifade ederek bunu ahmaklık olarak nitelendirmektedir. Onun kızgınlığının altında yatan sebeplerden biri de İslam âlimlerinden bazılarının bu şekilde düşünmeleri olabilir.[319]

İbn-i Hazm'ın – edisyonlara göre farklılık arz etmekle birlikte – yüz sayfayı aşkın olan Yahudilik eleştirisi dikkat çekici bir ayrıntıya sahiptir. İbn-i Hazm'ın

Tevrat eleştirileri dikkatlice incelendiğinde onun eleştirilerinin kahir ekseriyetinin Tevrat'ın Tekvin kitabıyla ilgili olduğu görülmektedir. İbn-i Hazm'ın neden Tekvin kitabına yoğunlaştığı merak konusudur. Bu konuda iki temel ihtimal öne sürülebilir. İlk olarak Tevrat'ın ilk kitabı olması hasebiyle İbn-i Hazm, incelemesine bu kitaptan başlamış fakat detaylı incelemelerinin çok bir yekün tutması ihtimaline binaen diğer kitaplara yeterince zaman ayırmamıştır. Zira İbn-i Hazm'ın her bir kitabı bu titizlikle incelemesi durumunda her bir kitap için bir cilt yazması gerekebilirdi. İkinci bir ihtimal de Tekvin kitabının içeriği itibariyle diğer kitaplara nazaran en sıkıntılı kitap olmasıdır. İbn-i Hazm Tevrat'ı incelerken sayısal hatalar, kronolojik sorunlar ve gayr-i ahlakî anlatımlara odaklanmıştır. Bu üç temel sorunun en yoğun bir şekilde yer aldığı kitap olması sebebiyle Tekvin kitabını örneklem olarak değerlendirmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

İbn-i Hazm'ın Yahudilik eleştirisinin belki de en önemli özelliği edebî tür olarak literatüre yaptığı katkıdır. Bir diğer ifadeyle İbn-i Hazm'ın Yahudilik eleştirisi Batıda Biblical Criticism[320] olarak isimlendirilen Tevrat tenkit geleneği adlı yeni bir alanın en temel ve öncü kitaplarından biridir. İbn-i Hazm'ın Yahudilik eleştirisinden haberi olmayan (?) batılı akademisyenler örneklerle gösterdiği çelişkiler nedeniyle Spinoza'yı Tevrat tenkit geleneğinde öncü kabul etmektedirler. Fakat İbn-i Hazm'ın Tevrat eleştirisinden haberdar olan ilim çevreleri İbn-i Hazm'ın Spinoza'dan önce bunu dile getirdiğini itiraf etmektedirler. Freedman bu anlamda İbn-i Hazm'ı modern anlamdaki Kitabı Mukaddes Araştırmalarının *öncüsü* olarak tanımlamaktadır.[321] Perlmann da İbn-i Hazm'ın Yahudiliğe reddiyesini, Müslüman bir âlim tarafından Yahudiliğe karşı yazılıp günümüze ulaşan tek eser olarak nitelemektedir. Ona göre İbn-i Hazm'ın bu eseri Tevrat tenkit geleneğinin örneğini sergilemektedir.[322] Goldziher, İbn-i Hazm'ın Tevrat tenkidi için "İspatlanan tenakuzlara gelince, bu ispatlar cidden Avrupa'daki Tevrat'ın ilk beş kitabına yapılan ilk tenkid girişimlerini hatırlatır; her halükarda bu ispatlar böyle bir tenkidin ilk tecrübeleri olarak addedilebilir."[323] ifadelerini kullanmaktadır. Spinoza'dan altı asır önce yaşayan İbn-i Hazm'ın hangi konularda benzer eleştiriler öne sürdüğünü karşılaştırmak konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Spinoza ve İbn-i Hazm

Spinoza, 1632 yılında Amsterdam'da Portekiz Yahudi cemaatinden bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ailesi, Yahudi olarak yetişmesini istedikleri oğullarını Yahudi dini okullarında okutmuşlardır. Genç yaşında eğitimini yarıda bırakıp ailesinin ticari işleriyle uğraşmak zorunda kalmıştır. 1656 yılında görüşlerinden dolayı Amsterdam Yahudi cemaati tarafından cemaatten uzaklaştırmayla (herem) cezalandırılmıştır. Amsterdam'dan ayrılmış fakat ilmi çalışmalarına devam eden Spinoza, Yahudi cemaatlerinin tehditlerine de boyun eğmemiştir. Tevrat'ın oluşumu, metindeki çelişkiler ve İbranilerin devlet geleneğiyle ilgili değerlendirmelerini ele aldığı Teolojik-Politik İnceleme adlı eseri alanıyla ilgili dönüm noktalarından biridir.[324]

Spinoza, Batı dünyasında Tevrat tenkit geleneğinin öncülerinden birisi olarak

kabul edilmektedir. Onun kutsal metinleri incelemesi, yorumlaması ve mevcut metinler hakkındaki değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Spinoza, Yahudi kutsal metinleriyle ilgili çok katı bir anlayışın iyice yerleştiğini bu anlamda kendi eleştirilerinin de geç kalmış bir gayret olduğunu belirtmektedir. İnsanları bu noktada ikna etmenin nerdeyse imkânsız olduğunu ifade eden Spinoza, Abraham İbn Ezra (ö. 1164) gibi bir Yahudi âlimin bile metindeki sıkıntıları fark etmesine rağmen açıkça bunları ifade edemediğini sadece üstü kapalı ifadeler kullandığını dile getirmektedir.[325] Tevrat tenkidi noktasında kronolojik olarak bakıldığında çok erken dönemlerde filozof Porfiryus (ö. 305), Tevrat'ın Musa'ya ait olmadığını dile getirmiştir. Ona göre Ezra, Musa'dan on bir asır sonra (!) Tevrat'ı yeniden oluşturmuştur.[326] Bu anlamda onun bu ifadeleri konuyla ilgili ilk ciddi düşünceler olmakla birlikte metin üzerinde herhangi bir tetkik yapılarak söylenmiş değildir.

Spinoza, Tevrat'tan somut örneklerle metin eleştirisi de yapmaktadır. Tevrat'ın metniyle ilgili sıkıntıları ilk dile getiren kişinin Abraham ibn Ezra (ö. 1164) olduğuna dikkat çeken Spinoza, İbn Ezra'nın Tevrat'ın Musa'ya ait olması noktasında ikna olmadığını belirtmektedir. Spinoza, İbn Ezra'nın bu düşüncesine rağmen bunu açık bir şekilde ifade etmek yerine nazik bir dil kullanarak imada bulunduğunu belirtmektedir.[327] Zira Abraham ibn Ezra, Tevrat'a yazdığı şerhte Tesniye kitabının son babının Musa'ya değil Yeşu'ya ait olduğu kanaatinde olduğunu belirtmektedir.[328] Spinoza, İbn Ezra'nın Tevrat'ın metninde sıkıntılı olarak gördüğü hususları ana başlıklar halinde sıralamaktadır. İbn Ezra'ya göre Tesniye'nin baş tarafı Musa tarafından yazılmamıştır. Çünkü Hz. Musa Ürdün nehrini geçmemiştir. Yine Hz. Musa, yasayı on iki taş tablete yazdığı için[329] bu metnin bugün elimizdeki Tevrat'tan daha kısa bir metin olduğu açıktır. Ayrıca "Musa, yasayı yazdı" şeklindeki ifadeler başka bir kişinin Musa hakkındaki ifadeleridir. Tekvin kitabında geçen "O günlerde orada Kenanlılar yaşıyordu"[330] şeklindeki ifadeler, bu metni asırlar sonra yazan birisinin cümleleridir. İbn Ezra bu cümleler için de "Gizemi anlayan sussun!" ifadesini kullanmaktadır.

İbn Ezra benzer şekilde Tekvin kitabında yer alan Moriya Dağı'nın[331] Musa zamanında o isimle anılmadığını belirtmektedir. Yine Tesniye Kitabı'nda anlatılan Başan Kralı Og'un yatağının demirden olması konusu da sonradan edinilen bilgi olarak metne parantez içi olarak dâhil edilmiştir.[332] II. Samuel Kitabı'nda Başan kralı Og'un yatağıyla ilgili bilgi verilmektedir.[333] Bundan da Tesniye'de parantez içinde geçen bilginin sonradan yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Yine aynı metnin birkaç satır sonrasında da "Orası, bugüne dek Havot-yair diye anılır."[334] ifadesi kullanılmaktadır. İbn Ezra bu örnekleri zikrettikten sonra "Bu problemli ifadeleri inceleyen gerçeği de anlar." şeklinde bir ifade kullanmaktadır.[335] Spinoza'ya göre bu ifadeler, metni sonradan tedvin eden birisi tarafından kendi döneminin okurlarına bilgi verme amaçlı eklenmiştir. Ona göre bütün bunlar, Tevrat'ın çok sonraki dönemlerde birisi tarafından kaleme alındığını ve bu şahsın kendi dönemindeki insanların bazı ifadeleri anlamama ihtimaline karşın notlar eklediğini göstermektedir.[336]

Spinoza'nın üzerinde durduğu en önemli konulardan biri, Tanah'ın kitaplarının

hangi safhalardan geçerek günümüze ulaştığıyla ilgilidir. Kutsal kitap araştırması için her bir kitabın tarihi serüveninin çok iyi bir şekilde bilinmesi gerektiğine vurgu yapan Spinoza, kitapların hahamlar tarafından dikkatsiz bir şekilde aktarıldığını ve geçirdiği safhalarla ilgili sağlıklı bilgilere sahip olunamadığını belirtmektedir. Ona göre Yahudi din bilginleri, Tanah'la ilgili bilgilerini Yahudi halkı arasında otoritelerini kurmak için kullandılar ve kendi sözlerini Tanrı sözü gibi halka kabul ettirdiler. Spinoza'ya göre kutsal metnin sağlıklı bir şekilde yorumlanabilmesi için tarihi verilerin sağlıklı bir şekilde toplanması gerekmektedir.[337]

Spinoza'nın bu ifadeleri İbn-i Hazm'ın eserinin pek çok yerinde serpiştirilmiş olarak yer almaktadır. İbn-i Hazm, özellikle Tevrat'ın Hz. Musa'ya Sina'da vahyedildiği şekliyle korunarak günümüze kadar ulaştığını iddia eden Rabbani Yahudiliğin çelişkisini ortaya koymaktadır. O, Tanah'ın ilgili kitaplarından Yahudi tarihinde kralların putperestlikleri, Tevrat'ın kaybolması, Ahit Sandığı'nın çalınması, Mabed'in yıkılması gibi bir sürü olayı detaylı olarak anlatarak Yahudilerin kendi kitaplarındaki bu anlatımların Tevrat'ın korunamadığını gösterdiğini belirtmektedir. Bu anlamda İbn-i Hazm, bugün elimizde bulunan Tevrat'ın Hz. Musa'ya verilen Tevrat olma ihtimalini de imkânsız görmektedir.[338]

Spinoza'nın dikkat çektiği hususlardan biri de Yehuda ve Tamar hikâyesidir. Hikayeyi zikretmeden önce metinde geçen bazı kelimelerin sıkıntısına dikkat çeken Spinoza, Hz. Yusuf'un, kardeşleri tarafından satılmasını müteakip "O sıralarda Yehuda, kardeşlerinden ayrılarak Adullamlı Hira adında bir adamın yanına gitti."[339] cümlesinde geçen "o sıralarda" ifadesinin, metnin sonradan yazıldığına işaret ettiğini belirtmektedir. Yusuf'un kardeşleri tarafından satılmasından Mısır'da göreve gelişine ve kıtlık yıllarına kadar olan süreyi hesaplayan Spinoza, bu süre zarfında yirmi iki yıl geçtiğine değinmektedir. Bu süre zarfında, Yehuda'nın aynı kadından üç çocuğu olmuş, bu çocuklardan ilk doğan büyümüş ve Tamar'ı kendisine eş olarak almış, bu çocuk ölünce Tamar dul kalmış ve diğer erkek kardeş yengesi Tamar'la evlenmiş, o da ölmüş, epey bir müddet sonra da Yehuda'nın kendisi gelini Tamar'la farkında olmadan birlikte olmuştur.[340] Tamar, kayınpederi Yehuda'dan hamile kalmış ve ikiz çocuk doğurmuştur. Bu çocuklardan biri olan Peres'in de çocukları olmuştur.[341] Spinoza, yirmi iki yıllık bir süre içerisinde bunların gerçekleşmesinin mümkün olmadığını, Ezra'nın farklı anlatımları bir araya getirip sunarken dikkatsiz bir şekilde yazıya geçirdiğini ve çelişkilere dikkat etmediğini belirtmektedir.[342] Yakup'un Yusuf tarafından Firavun'a takdim edildiğinde yüz otuz yaşında olduğunu belirten Spinoza, Tekvin kitabındaki hesaplamalara göre Yakup'un Lea ile evlendiğinde seksen dört yaşında olması gerektiğini, Dina'nın da tecavüze uğradığında yedi yaşında olması gerektiğini belirtmektedir.[343] Spinoza, bunları naklettikten sonra Tevrat'ı düzensiz, karışık ve kronolojiye ters bilgiler içeren bir kitap olarak nitelemektedir.[344]

Yehuda ve Tamar hikâyesi İbn-i Hazm için de önem arz etmektedir. O, bu hikâyeyi detaylı bir şekilde anlattıktan sonra metindeki sıkıntılara dikkat çekmektedir. İbn-i Hazm'ın burada ilk olarak üzerinde durduğu husus, gayr-i

ahlaki anlatımlardır.[345] O, daha sonra kronoloji eleştirisi yapmaktadır. Hz. Yusuf'un kardeşleri tarafından on yedi yaşında satıldığını[346], rüyasını yorumlamak üzere Mısır kralının önüne çıktığında otuz yaşında[347] olduğunu belirten İbn-i Hazm, Hz. Yakup'un ailesiyle Mısır'a geldiğinde Hz. Yusuf'un otuz dokuz yaşında olduğunu, böylece Hz. Yusuf'un Hz. Yakup'tan ayrılmasıyla kavuşmaları arasında yirmi iki yıllık bir süre olduğunu belirtmektedir.[348] İbn-i Hazm, Spinoza'yla neredeyse birebir kelimelerle bu süre zarfında olan olayları sıralamaktadır. Yehuda'nın evliliği, üç çocuğunun oluşu, büyük çocuğun evlenmesi, onun ölümünden sonra sırayla iki kardeşinin yengeleriyle evliliği, Yehuda'nın dul kalan gelini Tamar'la farkında olmayarak birlikte olması ve ondan ikiz çocuğunun olmasını nakletmektedir. İbn-i Hazm da hesaplama işinde bu kadar cahil bir insan görmediğini, bunun apaçık bir yalan olduğunu, bu ifadelerin Allah'a ya da Hz. Musa'ya ait olması bir kenara aklı başında bir insana bile ait olamayacağını belirmektedir.[349]

Spinoza, Tevrat'ta Hz. Musa'yla ilgili kullanılan zamirlerle ilgili de eleştiri de bulunmaktadır. Ona göre, metnin yazarı olarak Musa'nın kendisinden üçüncü tekil şahıs olarak bahsetmesi düşündürücüdür.[350] Spinoza, ayrıca Tesniye kitabının birinci tekil şahıs olarak Hz. Musa'nın ağzıyla başladığını fakat kitabın sonunda üçüncü tekil şahsa dönüştüğüne dikkat çekmektedir.[351] Ona göre Tesniye'nin sonunda Hz. Musa'nın kendi ölümünü anlatması, kendisini diğer peygamberlerle kıyaslaması gibi ifadeler de Hz. Musa'nın elinden çıkmış olamaz. Spinoza, Hz. Musa'nın ölümünün anlatıldığı pasajdaki "Bugüne dek mezarının nerede olduğunu kimse bilmiyor."[352] ifadesinin de bu metni yıllar sonra kaleme alan bir tarihçinin düştüğü bir not olduğunun çok açık olduğunu belirtmektedir.[353]

İbn-i Hazm, Tesniye kitabının son kısmını benzer cümlelerle eleştirmektedir. O, önce Tesniye kitabından Hz. Musa'nın Moab diyarında yüz yirmi yaşında öldüğünü, İsrailoğullarının kendisine otuz gün yas tuttuğunu, ardından da Yeşu'nun İsrailoğullarına önder olarak görev yapmaya başladığını nakletmektedir. İlgili bölümden "O günden bu yana İsrail'de Musa gibi Rabbin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı."[354] ifadelerini alıntılayan İbn-i Hazm, bu cümleleri söyleyen kişinin Hz. Musa olamayacağını belirtmektedir. Ona göre bu ifadeler Tevrat'ın değiştirildiğine kesin ve açık bir delildir. İbn-i Hazm benzer şekilde "Bugüne dek mezarının nerede olduğunu kimse bilmiyor."[355] cümlesinin, bu ifadelerin çok uzun bir müddet sonra kaleme alındığına yeterli bir delil olduğunu belirtmektedir.[356]

Spinoza Tevrat'ta zikredilen ve Hz. Musa tarafından yazılan farklı metinlere dikkat çekmektedir. O, "Musa Rabbin buyruğu uyarınca sırasıyla yapılan yolculukları kayda geçirdi."[357], "Rab Musa'ya, bunu anı olarak kayda geç, dedi"[358], "Rabbin Savaşları kitabında şöyle yazılıdır"[359], "Musa Rabbin bütün buyruklarını yazdı."[360], "Sonra antlaşma kitabını alıp halka okudu."[361] ve "Musa bu yasayı yazıp Rabbin Antlaşma Sandığı'nı taşıyan Levili kâhinlere ve bütün İsrail ileri gelenlerine verdi."[362] gibi ifadelerle Hz. Musa'nın yazdığı kitaplardan bahsetmektedir. Spinoza, Antlaşma Kitabı'nın bir celsede okunabilecek kadar kısa olduğunu belirtmektedir. Zira Tevrat'ın metnine göre

Hz. Musa, bu kitabı insanlara okumuş, insanlar da denileni yapacaklarını belirtmişlerdir. Ayrıca Levili kâhinlere de belli özel günlerde bu metni halka okumalarını istemiştir.[363] Bu bilgilere dayanarak Spinoza şu sonuca ulaşmaktadır: Hz. Musa'nın yazdığı belirtilen Antlaşma Kitabı, bugün elimizdeki Tevrat değil, farklı bir kitaptır. Tevrat'ı kaleme alan şahıs, Tevrat adlı eserinin uygun yerlerine Antlaşma Kitabı'nı serpiştirmiştir.[364] Yine Spinoza'ya göre Tesniye Kitabı'nda yer alan "O gün Musa bu ezgiyi yazıp İsraillilerʾe öğretti."[365] ifadesinden Hz. Musa'ya atfedilen bir metin daha olduğunu öne sürmektedir. Spinoza, bütün Tevrat'ta Hz. Musa'ya ait olabilecek metinlerin, Antlaşma Kitabı ile bu ezgi olduğunu düşünmektedir. Ona göre Tevrat'ın yazarı Hz. Musa değildir ve akıl da böyle düşünmeyi gerektirmektedir.[366]

Spinoza'nın bu tenkitleri benzer ifadelerle İbn-i Hazm'da da görülmektedir. İbn-i Hazm, Allah'ın Hz. Musa'ya emirler verdiğini Hz. Musa'nın da bunları kayda geçtiğini aktarmaktadır. O, konuyla ilgili Tesniye kitabında yer alan "Rabbin Antlaşma Sandığı'nı taşıyan Levililer'e şu buyruğu verdi: Bu Yasa Kitabı'nı alın, Tanrınız Rabbin Antlaşma Sandığı'nın yanına koyun. Orada size karşı bir tanık olarak kalsın."[367] cümlelerine yer vermektedir. Yine Tesniye kitabından Hz. Musa tarafından yazılan bu antlaşma kitabının belirli günlerde halka okunması ve kralların okumasıyla alakalı bilgilere yer veren İbn-i Hazm, bu nüshanın sadece başkohenin yanında olduğunu ve bir celsede okunacak kadar kısa olduğunu belirtmektedir.[368]

Spinoza, Tevrat'ın ardından Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar kitapları hakkında da incelemelerde bulunmaktadır. O, bu kitapların da içerdiği bilgiler ve kullanılan bazı ifadeler sebebiyle bugün kabul edilen yazarları tarafından kaleme alınmadığını iddia etmektedir. Yeşu Kitabı'nın Yeşu'nun ölümünden sonraki olayları anlattığını belirten Spinoza, bu metnin Yeşu tarafından yazılma ihtimalinin olmadığını belirtmektedir. Ayrıca ona göre, Yeşu Kitabı'nda yer alan "Kenanlılar bugüne kadar Efrayimoğulları arasında yaşayıp onlara ücretsiz hizmet etmek zorunda kaldılar."[369] cümlesi, bu metnin çok sonraları yaşayan birisi tarafından kaleme alındığını göstermektedir. Spinoza'ya göre eğer Yeşu herhangi bir kitap kaleme aldıysa bu, Sefer Yaşar[370] (Doğruluk Kitabı) adlı Yeşu kitabında zikredilen kitaptır.[371]

İbn-i Hazm da Tevrat'ın dışındaki kitaplar için farklı noktalarda eleştiriler getirmektedir. O, bazılarındaki gayr-i ahlaki ve itikadi açıdan sorunlu anlatımları eleştirirken bazı kitapları içeriği itibariyle incelemektedir. İbn-i Hazm, Yeşu kitabını da içerdiği bilgiler itibariyle incelemekte ve Yeşu tarafından yazılmış olma ihtimali olmadığını belirtmektedir. İbn-i Hazm'a göre Yeşu kitabı, Yeşu'dan çok sonraları yaşamış birisi tarafından kaleme alınmıştır. İbn-i Hazm, Yeşu'ya bu şekilde bir kitap indirilmediğini ve hatta kendisinin bu kitaptan haberi bile olmadığını belirtmektedir.[372]

Spinoza'nın üzerinde durduğu hususlardan biri de Yahudi din bilginlerinin kendi kontrolleri altında bulunan ve fazla nüshası bulunmayan Tanah'ta kendi görüşlerine göre yorum tahrifinde bulunmalarıdır. Ona göre Yahudi din bilginleri metinleri kendi görüşleri doğrultusunda yorumladılar.[373] Bu konuda Spinoza bu kitapların tek kalemden çıktığına şüphe etmemektedir. Ona göre bu kitapların

yazarı Ezra'dır. Bu iddia kesin olarak ispat edilemese bile yazarın en azından Ezra'nın çağdaşı olması gerekir ki geçmişte yaşanmış olayları anlatabilsin. Spinoza'ya göre bu kitaplar içerdikleri bilgiler II. Mabed dönemine kadar olan olayları içerdiği için Ezra döneminden önce yaşamış birisinin bu kitapları kaleme almış olması kronolojik olarak mümkün değildir. Ezra kitabının verdiği "Ezra kendini Rabbin Yasası›nı inceleyip uygulamaya ve İsrail›de kuralları, ilkeleri öğretmeye adamıştı."[374] şeklindeki bilgiler de bu kitapların yazarı olarak Ezra'nın en güçlü aday olduğunu göstermektedir.[375] Spinoza burada bir adım daha ileri giderek metnin Ezra başta olmak üzere din önderleri tarafından nasıl yorumlandığını ve halka nasıl sunulduğunu da Nehemya kitabındaki "Tanrı'nın yasa kitabını okuyup açıkladılar, herkesin anlamasını sağlayacak biçimde yorumladılar."[376] ifadesine dayandırmaktadır. Buna göre metne pek çok açıklama sokuşturularak halkın anlayacağı bir hale dönüştürülmüştür. Yazarın olayları açıklamak için parantez içerisinde cümleler eklediğine[377] de dikkat çeken Spinoza, bu açıklamaların, olayın yaşandığı dönemden uzun zaman sonra bu metni kaleme alan kişinin kendi dönemindeki insanların daha rahat anlaması için metne yaptığı eklemeler olduğunu belirtmektedir.[378]

Spinoza'nın yukarıdaki iddiaları İbn-i Hazm'ın reddiyesinin en temel iddiasıdır. İbn-i Hazm da Tevrat'ın metninin değiştirildiğini, Tevrat'ın Hz. Musa'ya inen bir kitap olamayacağını eserinin pek çok yerinde belirtmektedir. O, Yahudi din bilginlerinin metinde istedikleri gibi oynama yaptıklarını, anlamlarını kendi istekleri doğrultusunda değiştirdiklerini ifade etmektedir. İbn-i Hazm'a göre Yahudi din bilginleri, Tevrat metnini kullanılan dilin ve literal anlamın imkân vermeyeceği şekilde kendi kafalarına göre yorumlayarak tahrif etmişlerdir.[379] Ona göre, Tevrat'ı kaleme alan kişi sürgün sonrası dönemde Babil sürgününden dönen Ezra'dır. Harun soyundan gelen bir kâtip olduğunu belirten İbn-i Hazm, Ezra'nın metinde pek çok kusur bulduğunu ve onları tashih ettiğini ifade etmektedir. İbn-i Hazm'a göre Ezra'nın Tevrat'ı yazması Yahudilerin Babil'den Kudüs'e dönmelerinden sonra gerçekleşmiştir.[380]

Sonuç

İbn-i Hazm'ın Tevrat ve Yahudilik eleştirisi, birçok yönden reddiye geleneğinde istisnaî bir yere sahiptir. Ne öncesinde ne de sonrasında bu çalışma kadar ciddi ve ilmî bir metin kaleme alınmamıştır. Yahudilikten İslam'a geçtikten sonra Tevrat ve Yahudiler hakkında reddiyeler kaleme alan Yahudi müellifler bile İbn-i Hazm'ın reddiyesine nazaran çok yüzeysel konulara değinmişlerdir. İbn-i Hazm'ı diğer reddiyecilerden ayıran en önemli özellik Tevrat'ın metnine olan vukûfiyetidir. Bu anlamda onun, elindeki Tevrat çevirisini çapraz okumalarla çok yoğun bir şekilde mütalaa ettiği görülmektedir.

Tevrat tenkit geleneğinin öncüsü olarak kabul edilen Spinoza'nın üzerinde durduğu temel hususlar, ondan altı asır önce neredeyse aynı ifadelerle hem de çok daha fazla örnek ve farklı eleştirilerle İbn-i Hazm tarafından dile getirilmiştir. İbn-i Hazm, Tevrat eleştirisinde, günümüze ulaşan yazmaların ve metinlerin sağlıklı olup olmadığı (*textual criticism*) ve metin içindeki çelişkiler ve bağlantıları derinlemesine inceleme (*higher criticism*) çerçevesinde günümüz

standartlarında akademik/ilmî bir metin ortaya koyarak Tevrat metnine olan vukûfiyetini göstermektedir. Bu anlamda İbn-i Hazm'ı, bugün batı dünyasında müstakil bir ilmi disiplin olarak ele alınan Tevrat tenkit geleneğinin (*Biblical Criticism*) öncüsü olarak isimlendirmek hiç de abartı olmayacaktır. Yine altı asır evvel bunları yazan İbn-i Hazm değil de Spinoza olsaydı ve İbn-i Hazm da 1677 yılında ölseydi, muhtemelen İbn-i Hazm'ın bu çalışması Batıdaki ilmî çevrelerde intihal suçlamasından kurtulamayacaktı.

Kaynakça

Aasi, Ghulam Haider, *Muslim understanding of other religions: An analytical study of Ibn Hazm's Kitab al-FasI fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, Doktora Tezi, Temple University 1987.

Adam, Baki, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 36 (1997), ss. 366-374.

Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, Brill, Leiden 1996.

Apaydın, Yunus, "İbn Hazm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 20, İstanbul 1999, ss. 39-52.

Bağır, Muhammed Ali, *Kutsal Kitap Eleştirisi (Doğuşu, Gelişimi ve Metotları)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.

Brann, Ross, *Power in the Portrayal*, Princeton University Press, New Jersey 2002

Freedman, David, "The Father of Modern Biblical Scholarship", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 19 (1989), ss. 31-38.

Goldziher, Ignaz, "Ehli Kitaba Karşı İslam Polemiği-II", çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi,* 5 (1982), ss. 249-277.

Habermann, Abraham Meir, "Samuel Ha-Nagid", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum/Fred Skolnik, 2nd ed, vol. 17, Macmillan Reference, Detroit 2007, ss. 776-777.

Hasanov, Eldar, "Metin Tahrîfi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştiri Metodu Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 35/2 (2008), ss. 113-132.

Hirscfeld, Hartwig, "Mohammedan Criticism of the Bible", *The Jewish Quarterly Review*, 13/2 (1901), ss. 222-240.

Jacobs, Martin, "Interreligious Polemics in Medieval Spain: Biblical Interpretation between Ibn Hazm, Shlomoh Ibn Adret, and Shim'on Ben Semah Duran" *Gershom Scholem (1897-1982): In Memoriam*, c. 2, ed. Joseph Dan (Jerusalem Studies in Jewish Thought, 21; Jerusalem: Hebrew University, 2007), ss. 35-57.

Kassis, Hanna E., "Critique of Scriptures: Polemics of al-Jahiz and Ibn Hazm against Christianity and Judaism", *Religious Apologetics-Philosophical Argumentation*, ed. Yossef Schwartz, Volkhard Krechss, Mohr Siebeck, Tubingen 2004, ss. 245-248.

Meral, Yasin, "Yahudi Din Bilgini Şlomo ibn Adret'in İbn Hazm'a Reddiyesi:

Maamar al Yişmael”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), ss. 45-59.

Perlmann, Moshe, “Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 18 (1948–9), ss. 269-290.

Porphyry’s Against the Christians, ed. R. Joseph Hoffman, Prometheus Books, New York 1994.

Pulcini, Theodore, *Exegesis as Polemical Discourse*, Scholars Press, Atlanta 1998.

Spinoza, Benedict de, *Theological-Political Treatise*, ed. and trans. Jonathan Israel, Michael Silverthorne, Cambridge University Press, New York 2007.

Spinoza, Benedict de, *Teolojik-Politik İncelemeler*, çev. Kazım Arıcan, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.

Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İncelemeler*, çev. C. B. Akal/R. Ergün, Dost Yayınevi, Ankara 2008.

Stroumsa, Sarah (1987), “From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: İbn al-Râwandî’s Kitâb al-Dâmigh”, *Journal of the American Oriental Society,* 107/4 (1987), ss. 767–772.

Tarakçı, Muhammet, “Tevrat ve İncil’in Tahrîfi ile İlgili Kur’an Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu”, *Usûl,* 2/2 (2004), ss. 33-54.

Taş, Fatma Betül, *Samuel B. Yahya El-Mağribî, “İfhamωl-Yehud” Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.

The Commentary of Abraham ibn Ezra on the Pentateuch, vol.5: Deuteronomy, trans. Jay Shachter, Ktav Publishing House, New Jersey 2003.

Sayar, Süleyman, “Dinler Tarihçisi olarak İbn Hazm”, *Milel ve Nihal,* 6/3 (2009), ss. 41-79.

Yücedoğru, Zeynep, *İbn Hazm ve er-Red ‘Alâ İbni’n-Nağrile el-Yehûdî İsimli Reddiyesinin Analizi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.

* Yrd. Doç. Dr., Yasin MERAL, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Abraham Meir Habermann, “Samuel Ha-Nagid”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Michael Berenbaum/Fred Skolnik, 2nd ed, vol. 17, Macmillan Reference, Detroit 2007, ss. 776-777. Muhtemelen ordu komutanlığı ile kastedilen vezirliğinin askeri işlerden sorumlu (savunma bakanlığı?) bir görev oluşundan kaynaklanmaktadır.

Ross Brann, *Power in the Portrayal*, Princeton University Press, New Jersey 2002, ss. 80-81.

İbn Hazm’a ait *er-Red ala İbn Nagrila* adlı eserin gerçek muhatabının İbn Nagrila olup olmadığını araştırmacılara arasında tartışma konusudur. Tartışmalar için bkz. Brann, *Power in the Portrayal*, ss. 75-90;

Stroumsa, bu eserin İbn Ravendi’ye karşı yazıldığını ortaya koymaktadır. Bkz. Sarah Stroumsa, “From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: İbn al-

Râwandî's Kitâb al-Dâmigh", *Journal of the American Oriental Society* 107/4 (1987), ss. 767–772. Ayrıca Türkçe çalışma için bkz. Zeynep Yücedoğru, *İbn Hazm ve er-Red 'Alâ İbni'n-Nağrile el-Yehûdî İsimli Reddiyesinin Analizi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.

İbn Hazm yaşadığı ortam ve yazılarına etkisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, c. 20, İstanbul 1999, ss. 39-41; Süleyman Sayar, "Dinler Tarihçisi olarak İbn Hazm", *Milel ve Nihal,* 6/3 (2009), ss. 44-52; Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse*, Scholars Press, 1998, ss. 169-183; Ghulam Haider Aasi, *Muslim understanding of other religions: An analytical study of Ibn Hazm's Kitab al-FasI fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal*, Doktora Tezi, Temple University 1987, ss. 50-69.

Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse*, ss. 194-196.

Hartwig Hirscfeld, "Mohammedan Criticism of the Bible", *The Jewish Quarterly Review*, 13/2 (1901), s. 226.

Goldziher, "Ehli Kitaba Karşı İslam Polemiği-II", çev. Cihad Tunç, *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5 (1982), s. 260.

Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse*, ss. 185-187.

Karafi ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin İfhamu'l-Yehud'dan alıntılarının analizi için bkz. Fatma Betül Taş, *Samuel B. Yahya El-Mağribî, "İfhamu'l-Yehud" Adlı Eseri ve Reddiye Geleneğindeki Yeri*, yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.

İbn Hazm'ın Tevrat'la ilgili eleştirileri için bkz. Süleyman Sayar, "Dinler Tarihçisi olarak İbn Hazm", *Milel ve Nihal,* 6/3 (2009), ss. 41-79; Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1997), ss. 366-374; Muhammet Tarakçı, "Tevrat ve İncil'in Tahrîfi ile İlgili Kur'an Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu", *Usûl,* 2/2 (2004), ss. 33-54; Eldar Hasanov, "Metin Tahrîfi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştiri Metodu Üzerine", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* 35/2 (2008), ss. 113-132; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, Brill, Leiden 1996, ss. 94-109; 133-138; 184-191; 216-222; 237-248; Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse,* ss. 57-95; Hanna E. Kassis, "Critique of Scriptures: Polemics of al-Jahiz and Ibn Hazm against Christianity and Judaism", *Religious Apologetics-Philosophical Argumentation*, ed. Yossef Schwartz, Volkhard Krechss, Mohr Siebeck, Tubingen 2004, ss. 245-248; Martin Jacobs, "Interreligious Polemics in Medieval Spain: Biblical Interpretation between Ibn Hazm, Shlomoh Ibn Adret, and Shim'on Ben Semah Duran" *Gershom Scholem (1897-1982): In Memoriam,* c. 2, ed. Joseph Dan (Jerusalem Studies in

Jewish Thought, 21; Jerusalem: Hebrew University, 2007), ss. 35-57.

İbn Hazm'a yazılan reddiyenin analizi için bkz. Yasin Meral, "Yahudi Din Bilgini Şlomo ibn Adret'in İbn Hazm'a Reddiyesi: Maamar al Yişmael", *İslam Araştırmaları Dergisi,* 28 (2012), ss. 45-59.

Bkz. İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, c. 1, s. 203, 205, 208-211, 216, 218, 220, 224-225, 228, 235, 242, 245, 247, 249, 252, 259, 263, 269, 279, 283, 303, 309, 321.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, c. I, ss. 317-318.

Bu ifade Türkçe'ye *Kutsal Kitap Eleştirisi* olarak çevrilmektedir. Bu ifadenin içine Yeni Ahit de girmektedir. Fakat biz bu makalede sadece İbn Hazm'ın Yahudi kutsal metinleriyle ilgili eleştirisini inceleyeceğiz. Yahudi kutsal metinler Tanah olarak bilinmektedir. Biz makale boyunca Tevrat kelimesini geniş anlamda Tanah'ı kastetmek üzere kullanacağız.

David Freedman, "The Father of Modern Biblical Scholarship", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 19 (1989), ss. 31-38.

Moshe Perlmann, "Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 18 (1948–9), s. 271. Tevrat tenkit tarihiyle ilgili Türkçe çalışma için bkz. Muhammed Ali Bağır, *Kutsal Kitap Eleştirisi (Doğuşu, Gelişimi ve Metotları)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.

Ignaz Goldziher, *"Ehli Kitaba Karşı İslam Polemiği-II"*, çev. Cahid Tunç, s. 260.

Bu eser Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bkz. Benedict de Spinoza, *Teolojik-Politik İncelemeler*, çev. Kazım Arıcan, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012; Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İncelemeler*, çev. C. B. Akal/R. Ergün, Dost Yayınevi, Ankara 2008.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8: 1-3, s. 119.

Porphyry's Against the Christians, ed. R. Joseph Hoffman, Prometheus Books, New York 1994, s. 41.

Benedict de Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ed. Jonathan Israel, Cambridge University Press, New York 2007, 8: 3, s. 119.

The Commentary of Abraham ibn Ezra on the Pentateuch, vol.5: Deuteronomy, trans. Jay Shachter, Ktav Publishing House, New Jersey 2003, ss. 180-181.

Tesniye, 27. Bölüm; *Yeşu*, 8: 37.

Tekvin, 12: 6.

Tekvin, 22: 14.

Tesniye, 3: 11.

II. Samuel, 12: 30.

Tesniye, 3: 14.

The Commentary of Abraham ibn Ezra on the Pentateuch, vol.5: Deuteronomy, ss. 1-2.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8: 3, ss. 119-121.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 7: 1-2, ss. 97-98.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, c. 1, ss. 287-297.

Tekvin, 38: 1.

Tekvin, 38. bölüm.

Tekvin, 46: 12.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 9: 3, ss. 131-132.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 9: 4, s. 132.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 9: 5, s. 132.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, c. 1, ss. 237-239.

Tekvin, 37: 2.

Tekvin, 41: 46.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, c. 1, ss. 240-241.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, c. 1, s. 241.

Çıkış, 30: 22; 31:1; 33:11; *Tesniye,* 34-35. Bölümler.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8: 4, s. 121.

Tesniye, 34: 6.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8: 4, ss. 121-2.

Tesniye, 34: 10.

Tesniye, 34: 6.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, c. 1, s. 285.

Sayılar, 33: 2.

Çıkış, 17: 14.

Sayılar, 21: 14.

Çıkış, 24: 4.

Çıkış, 24: 7.

Tesniye, 31: 9.

Tesniye, 39: 9-11.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8: 5, s. 123.

Tesniye, 31: 22.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8: 5, s. 124.

Tesniye, 31: 25-26.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, s. 300.

Yeşu, 16: 10.

Yeşu, 10: 13.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8: 7, s. 125.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, s. 306.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 7: 9, s. 105.

Ezra, 7:10.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8: 12, s. 127.

Nehemya, 8:8.

Tesniye, 2:10-12; 10:6-9.

Spinoza, *Theological-Political Treatise*, 8: 12, s. 128.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, s. 305.

İbn Hazm, *Kitabu'l-fasl*, s. 298.

İbn-i Hazm Düşüncesinde Keşfetme Aracı Olarak Aşk [381]

Giriş

Kişilerin, mevcut olan durumları, olayları, olguları hatta kendilerini *keşfetme*ye başlamaları bir tür farkındalıktır. En basit söyleyişle, her baktığımız şeyi göremeyiz. Esasında, görmeye başlamak ve keşfetmek paralel işleyen süreçlerdir. Dahası keşfetme sayesinde, bir tür *irtibat*a geçilecektir. Bu, bir tür bağlantılar ağını oluşturma sürecidir. Gerçekte irtibata geçtikçe ve keşfettikçe – deyim yerindeyse – buzdağının görünmeyen tarafını da *kavrama*ya başlarız.

İbn-i Hazm, keşfetme ve kavrama araçlarının en güçlüsü olarak aşkı öne çıkarır. Çünkü en temel ve nihai kavrayış, aşk ve ülfetle mümkündür. Onun düşüncesinde sevgi, ülfet ve aşk kavramlarının farklı içerikler taşıdığını ifade etmeliyiz. Zira ülfet, sevgiyi ve aşkı içermekle birlikte daha kuşatıcı ve derin anlamları ihtiva eder. Çünkü ülfet dönüştürücüdür ve inşa gücü daha güçlüdür. Ülfet, ulvi ve süfli boyutları dışlamadan ancak sınırı da ihlal etmeden, insan varlığının zıt duygular içinde yeniden var-olabilme hikâyesinin adıdır. Dahası ülfet sayesinde Yunus Emre'nin "yaratılanı hoş gör, Yaradan'dan ötürü" sözü anlaşılır olur ve farkındalıkta işte bundan başkası değildir.[382]

Elbette, duygusal yakınlık ve bencillikten özgürleşme yolunda önemli duygu boyutunda sevgi en temel yapı taşıdır. Aşk, sevgi ekseninde, özellikle karşı cinse dair duygusal çekim ve yakınlıkla tanımlanabilir. Dolayısıyla farkındalık yolculuğunda adeta etrafımızı görmeye başladığımız ışık "aşk" sayesinde uyanır. Zaten aşk, insanın bilinç, bilinç dışı, irade ve eylem gibi pek çok boyutunun birlikte harekete geçmesidir. Önce bir karışıklık yaşanarak, daha sonra buradan kalan ışık bakiyesi aydınlanma bahşeder. Ülfet ise Allah'ın vedüd isminin bir tecellisi olarak bütün bunları kapsayan ve kuşatan çok boyutlu ve katmanlı bir gönül bağının adıdır. Dahası Ülfet Allah'ın varlığının da bir delilidir. Zira Kur'an'da bu açıkça ifade edilmektedir: "*Birbirine düşman kişileri ülfet güvencesiyle birbirine emin kılan*" Allah'tır…(3/103). Esasında ünsiyet ve ülfet bağı, insan varlıklarını hem insanlaştıran hem de toplumsal yapıyı inşa eden bir garantördür. Bu görünmez bağı ve örüntüyü fark etmek de ayrıca insana ufuk vermektedir.

Güvercin Gerdanlığı, Aşk ve Keşfetme

Özellikle oryantalistlerin, Arap edebiyatında beşeri aşkın yeri olmadığı ve bu atlanarak Tanrısal aşktan bahsedildiği tarzındaki suçlamaya 'Güvercin Gerdanlığı' (Tavkü'l-Hamame) en güzel meydan okumadır. Burada İbn-i Hazm, insan ruhunun mekanizmasını, doğmanın ve olmanın şifrelerini çok iyi çözmüştür. Dahası eser Endülüs düşüncesi ve edebiyatı hakkında önemli kesitler ve ipuçları vermektedir. Eserde sadece psikolojik tahliller değil, yaşanan dönemin sosyo-kültürel, ekonomik boyutları hakkında da ipuçları bulmak mümkündür.

Asıl keşfetme veya farkına varma eylemi ve faaliyeti ise Yaradan'a inanabilmek

ve bağlanabilmektir. Bu sayede adeta yeni bir ufukta kişiler yeniden yapılanırlar ki, bundan daha açık bir farkındalık olamaz. Dolayısıyla bugün aksiyolojinin estetik ve etik dediği kavramlar anlamını aşk ile bulur. İbn-i Hazm bize aşkın güzele götüren bir yol olduğunu anımsatır. Güzeli tam olarak fark eden güzel davranır, edepli olur.[383] Edip ve bilge olmanın yolu da buradan geçer. Etik, estetik, ontolojik ve epistemolojik ahenk, düşünce ve eylem ilişkisine işaret etmektedir. Kültürel derinliğin tecessüm etmiş halinin en iyi yansımasının edebiyat olduğunu anımsarsak, hem sözünü ettiğimiz bu birliği hem de derinliği Güvercin Gerdanlığı'nda fazlasıyla bulmak mümkündür.

Yine İbn-i Hazm, insan doğasının ve psikolojisinin derinlikli bir tahlilini yaparken, kadının bir tür göz erilliğine sahip olduğunu ve sonsuzu sezebilmede donanımlı olduğunu söylemektedir. İbn-i Hazm Kur'an'ın erkeklere hitaben 'gözlerini indirsinler' buyruğunu da bu çerçevede mütalaa etmektedir. Kadının erkeği büyüleyen gözü, adeta gerisinde tıpkı Hacer'in ölümsüz Tanrı'yı görmesi gibi, aşkın olanı görmeyi ve sezmeyi kendinde barındırır. Belki de bu, kadının bilinmeyeni görme gücünden başka bir şey değildir. Öte yandan İbn-i Hazm kadın ve erkeğin şehvet bakımından aynı olduğunu da söyleyerek, insan psikolojisini tahlilde çağları önceleyebilmiştir. Dahası erdemin ve iyiliğin kadın ve erkekte mevcut olduğunu ve arada bir ayrıma gidilemeyeceğini özenle hatırlatır.[384] Kadının ruhsal bakımdan duyuya saplanmış olmasından dolayı rüyasına itibar edilemeyeceğini söyleyen pek çok kişiden daha ileri görüşlü olduğunu ortaya koymuştur. Ruhsal sıçrama ve şehvet bataklığında gömülü olma bakımından kadınla erkek arasında ayrıma İbn-i Hazm kesinlikle pirim vermez. Elbette bu tahliller, farkındalık kazanabilmede, kadın ve erkeğin birbirleri için "ayna" işlevi göreceği için, tutkuda da, estetikte de farklı olmakla birlikte benzer olmalarını gerektirir. Hatta farkındalık miyarında genellikle âşık olunan kadın olduğu için, onun oldukça belirleyici bir boyutu vardır. Belki bunun içindir ki, kadın daha çabuk sezmekte belki de farkındalık kanalları daha donanımlı olmakla birlikte, çoğu zaman sorunlu kültür ve geleneğin gölgesinde kalmaktadır.

Güvercin Gerdanlığı, güvercinlerin boynunda bulunan halka biçimindeki tüyler, klâsik İslâm edebiyatında, boyna geçen ve ölünceye kadar çıkmayan 'aşk zinciri' sembolü olarak birçok şair tarafından kullanılmıştır. Kelimeyi yakından yokladığımızda, boyna geçmesi bütünlüğü ve tamamlanmayı temsil ederken, zincir de bir yandan aşkta "ben"in kendine köle oluşunu öte yandan da bu kölelik sayesinde ruhun azat oluşunu sembolize eder. Boyundaki halka biçimindeki tüylerin güvercini ayırt edici kılması gibi, aşk da insan ruhu için farklılaştırıcı bir özelliği haizdir. Aşk süreç olarak geçici olsa da, duyusal deneyimin ötesine geçme ebedidir. Zaten aşkın tamı tamına özü de burada gizlidir. Asıl farkına varma da, insanın faniliğini itiraf etmesi, sonsuzluk pınarından zaman zaman içmesinin de İlahî olanla irtibatıyla mümkün olduğunu kavramasından geçer. Aşk, ve ülfet sayesinde insan, ölümsüzlüğü tatmaktadır.. Güvercinin boynundaki tüyler de boyundan çıkmayan kalıcı bir niteliğe sahiptir. "Ne batmaya mahkum, ne de eksilmeye! Aşkın sağlamlığı ve büyüyüp gelişmesi hiçbir şeyle durdurulamaz."[385]

İbn-i Hazm'ın aşklarında ve aşklarını kaleme aldığı eserinde, 'sevgililer gittikten sonra, sevenler kendi gönüllerinde gidenleri parlarken görmüşlerdir'. Hatta bunun kendileri olduğunu da çok geçmeden fark etmişlerdir. Demek ki, aşk esnasında Mevlâna'nın ifadesiyle, adeta balığın boğazına oltanın takılıp onun kirli kanını yavaş yavaş çekmesi gibi, maşuk da aşığın benliğinin şişkinliklerini, narsizmini törpülemektedir. İbn-i Hazm bu durumu şöyle ifade eder:

"Ey sevgilim! Aşk içimi kemirdi, beni yedi tüketti!
Beni ziyarete gelen gözler benden eser göremiyor artık!"[386]

İbn-i Hazm burada "ben"den eser göremiyor derken, oldukça çarpıcı bir teşbihte bulunuyor. Aşk acısı onu yıpratırken, benliği de eridiği için "ben"den eser kalmıyor. Bir bakıma o, benlik kabuklarını kırarak yeniden doğuyor. Amaç şüphesiz insanın kendini bulması, kendine dalmasıdır. Esasında benliğin bilgisi ile benliğin varlığının bir ve aynı şeye tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Zira insanın kendini yani benliğini bilmesi, kendi gerçekliğinden başka bir şey olmadığından, var olma veya huzur kendini bilmeyle bir ve aynıdır. İnsanın kendine dalma, kendine dönme ve kendini bilmesinde aşk hem vazgeçilmez bir vasıta hem de amaçtır. İlkin, sözünü ettiğimiz arayış sırasında, direnen benlik engeli, aşkla aşılır. Ruhun asıl vatanıyla buluşabilmesi için, onu kör kuyulardan çıkaracak ışığa ihtiyaç vardır. Aşk, ruhu kör kuyulardan çıkaracak hem bir merdiven hem de güçlü bir fenerdir. İnsanın kendi ışığını yakabilmesi için beşeri aşk iyi bir basamakken, sürekli aydınlıkta kalabilmek ve iman kandilini uyandırabilmek için ise, Leyla'dan geçerek Mevla'ya demir atmak gerekmektedir. İnsan kendinin 'zübde-i âlem' oluşunu sadece aşkla fark edebilir.

Ülfet, bağlılık ve sevgi, farkındalık parkelerini döşeyen aşamalardır. Ülfet ve muhabbet olmaksızın aşka ulaşmak mümkün değildir. Ancak İbn-i Hazm "ülfet"i, hem aşka götüren bir basamak olarak görür, hem de ondan daha derin ve ileri bir hamle, ya da aşkın kalıcı tortusu olarak değerlendirir. Etimolojik olarak a-ş-k, bahçede ağacın dibinden çıkıp kök veren, sonra ağacın tüm bedenini sarana kadar yukarılara çıkan, su ve hava aracılığıyla ağaca ulaşan, tüm besinleri, ağaç kuruyup damarlarında bir damla nem kalıncaya kadar emen bitkiye, sarmaşığa 'aşeka' denir. Aynı şekilde aşk, varlıkların özeti konumundaki, insanın kalp habbesine bağlı dimdik bir ağaç olup, sonsuzluk ikliminde boy verir. Ancak aşkın yerleşebilmesi için nefse bıçak atmak gerekmektedir. Sühreverdi'nin ifadesiyle 'nefis buzağısını kurban etmedikçe, bekçi başı o şehre girmez.'[387] İbn-i Hazm ise bunu şöyle dillendiriyor:

Onun aşkı gönlümü çaldı; uzaklaşması ise gönlümü benden kopardı,
Sanki aşk bir misafir; ruhum da ona yemek hazırlıyor.[388]

İbn-i Hazm, sevgiliyle Allah'ı bilme ve tanımayı birleştirir ve asıl gâyenin de bu olduğunu ifade eder. Allah'ta ne bölünme ne parçalanma vardır. Gökler, yer, her şey O'ndandır. Mesele, onda kök salabilmektir: "Köklerini oraya salmayı başaran bitki, kendisini sulayabilecek ilkyaz yağmurlarından hiç kuşkuya kapılmaz."[389] Bu güvenlik, bütünlüğü yakalamayla mümkündür. Bu bütünlüğü âşık, bir an bile

olsa maşukuyla deneyimlediği için bu duygu vazgeçilmez ve biriciktir. Ân'da yakalanan bu “farkındalık” ve “uyanış” emsalsizdir.

Bana ‘Sevgilin çok uzak!’ dediler;
Tek bir an bile benimle birlikte olması ve benden kaçmaması yeter bana.[390]

Sevgili ve Yaratıcı'yı tanıma ve sevme arasındaki ilişkiyi Hazm çift yönlü olarak işlemiştir. Beşeri aşkı, birliği, bütünleşmeyi tecrübe eden ruh, sıçrama yaşayacak noktaya gelmiştir ve Nihaî Sevgiliye kavuşur. Duyusal deneyimle, ilahi aşk arasında bir denge kurulmuştur. Öte yandan Hazm, Kâinatın yaratıcısını tanımak da insanı birleşmeye, aşka götürür demektedir. Marifetin ve muhabbetin aşka köprü olduğunu ifade etmektedir:

Üstelik evrenin Yaratıcısını tanıma duygusu da bizi birleştirmekte;
Bu yaklaşım bana yeter de artar bile: ben daha fazlasını istemiyorum.[391]

Aşkın, ruhların asıl kendi yüce âlemlerinde birleşmesi olduğunu söyleyen İbn-i Hazm, duyusal tecrübelerin bu aşamaya ulaşmada vazgeçilmez önemde olduğunu ifade eder. *“Ruh, kendi yüce âlemine uygun ve elverişli bir duruma gelip hazır olduğunda ve sevilecek nesne ya da kişideki ortak özelliklerle kendisinin gizli yanlarının ortaya çıkmasından, kendisine uyan ve benzeyen yönlerin tanıtılmasından sonra umut edebiliriz”.* Cinsel arzu, dış güzelliğin ötesine geçememede iksirli bir özelliğe sahiptir. Cinsel arzunun ötesinde bir arzu olursa ve bu arzu o sınırı aşarsa, bu öteye geçme işinde ruhun ve doğal içgüdülerin de katıldığı manevî birleşme meydana gelirse, o zaman buna aşk denir. Kısacası biçimin ötesinde ve kişinin kendisiyle uyuşan bir çizgi ayrımsanırsa, işte o zaman aşk meydana gelir. Gerçek aşk da budur. Eğer görünenin ötesinde kendisiyle uyuşabilen en ufak bir nitelik göremezse, sevgisi bu dış biçimden öteye geçemez. Elbette biçim, ruhların birbirinden ayrılmış parçaları üzerine etkin bir çekim gücüne sahiptir. Öte yandan, aynı anda iki kişiyi sevdiğini, iki kişiye değişik tutkular beslediğini söyleyen kişi, aşktan ziyade söz konusu cinsel isteğin egemenliği altındadır. Buna mecazi aşk da denebilir.[392] Bu konuda şu dizeleri dile getirir İbn-i Hazm:

Nasıl ki akıl tektir ve tek Tanrı'dan başka Tanrı tanımaz. O da Rahman'dır. Gönül de tektir ve ister uzak olsun ister yakın, bir tek kişiye tutulur ancak. Başka türlü olan gönüller aşkın ilkelerinde kuşkuyla karşılanır, yadırganır.[393]

1. Ruhun Keşif Aracı Olarak Ülfet

İbn-i Hazm'da aşkın başlamasındaki derecelenme, keşif sürecinin veya farkındalık kazanma serüveninin basamaklarını da gösterir. Ona göre, ilkin, uygunluk ve tasdik duygusu gelişirken sonra, beğenme ve hayranlık duygusu gelir ve aşka düşülür. Aşk duygusunun gömülü olduğu arzuyla birlikte, tutku ve düşünceye takılı kalma (*obsession*) süreci izler ki, burası şehvetin zorladığı aşamadır. Sınır deneyim denebilecek neredeyse çıldıracak gibi olma merhalesi ise, sınırları zorlayan ve varoluşun adeta kaynama noktasına ulaştığı bir merhaledir.[394] Doğal olarak aşkın başlayışı gayr-ı iradidir. Dolayısıyla o, bu

duyguya tahakküm edemez. Bunu İslam şeriatı da kabul ve tasdik eder. Eski Yunanlıların inandığı gibi aşk küçümsenmesi gereken bir hastalık değildir ve bir delilik olarak asla düşünülemez.[395]

Kur'an'ın 'Sizi bir candan yaratan, bundan da gönlü kendisine yatıp ısınsın diye eşini yaratan odur.' (7/189) ayeti, yaratılış bakımından yakınlık, ülfet ve ünsiyete işaret etmektedir. Yaratılış sahnesinde bu yakınlık, kendinden bir parça olma, ruhun huzur bulup ısınacağı eşler gerçeği zaten bildirilmiştir. Demek oluyor ki aşk, ruhsal bir gönül hoşluğu ve canların birbirinde kaynaşıp erimesidir. Öte yandan nefsin sükûnet bulacağı eşlerin yaratılmasından murat, kuşkusuz bunların kendilerini tanımasıdır. Kendisine yakın olan ruhla temasa geçen ruh, kendini anlamaya başlar. Hatta ötekinin ilmeklerini çözmek, kendini fark etmek demektir. Bir yandan kaynaşmaya yarayan yakınlık, ünsiyet, öte yandan tanımaya ve anlamaya yardım edecektir.[396] Yine Kur'an'ın "Bir birinizi tanımanız için eşler ve kabileler halinde yarattık." (49/13) ayeti de bu gerçeği doğrulamaktadır. Tanımaktan ve fark etmekten asıl amaç, insanın kendine vasıl olabilmesidir. Bu vuslat, 'kendine tutuklu kalan ruhu' azat edecektir.

Doğrusu aşkta sevgiliye kavuşmaya can atan nefis, esasında kendine koşmaktadır. Bu seyir, tıpkı mıknatısın, parçalara bölünmüş demiri çekmesi gibi, tabiri caizse birbirinden kopan parçaların birbirini aramasıyla başlamaktadır. Mıknatısa doğru giderken de parçalara ayrılmış demirler (topluiğneler) birbirine tutunarak güçlenirler ve neredeyse tek vücut olmaya çalışırlar. Aynı durum taşın içinde saklı ateş için de geçerlidir. Ateşin yayılma gücüne ve nerede olursa olsun değişik parçalarının sürekli çekimine karşın ateş ancak çakmağın çakışı ve iki kitlenin sıkışması ve ovuşturulmasıyla birbirine dokunma sonucu ortaya çıkar. Yoksa ateş taşın içinde saklı kalır, ortaya çıkmaz ve yanmaz. Ruh da ışımadan karanlıkta kalmaya tahammül edemediğinden, aşkın acısı olsa da ruh için bulunmaz kaftandır, umuttur aşk[397]:

Bana verdiğin acıdan zevk alıyorum ey ümit kapım,
Hayır, hayır senden asla yüz çeviremem.

Göz ruha açılan büyük bir pencere olduğu için aşkın ilk belirtisi sevgiliyi gözlemektir. Göz, gönül tercümanıdır. Sevgili nere giderse âşık onunla beraberdir. Âdeta gözbebeğidir sevgili, onunla görecektir âşık. İbn Arabi'nin, Hak nazarında insanı, yüzüğün kaşı olarak konumlaması gibi Hazm da, maşuku yüzüğün kaşı olarak görür: "Durmadan dönen gök kubbesi bir yüzük halkası olmuş! İçinde ne varsa kapsıyor. Sense o yüzüğün kaşı."[398] Bir kez ruhunun eşini gören ondan ayrı kalmak istemez. Çünkü sevgili, onu göklere yükseltecek merdivendir. Dahası aşk, sevgiliyi sınırsızca yüceltme ve onu dünyanın merkezine koyma özgürlüğüdür:

"*Göğe ulaşmak mümkün müdür öyleyse? desen bana, evet, diye cevap verirdim. Çünkü göğe çıkmak için merdivenin nerede olduğunu biliyorum.*"[399]

Dünya sevgilinin yörüngesinde dönmektedir. Aşıkın hayatı büsbütün değişmiştir. Feda edemeyeceği bir şey yoktur. Geceler yâri olmuştur adeta. Gözyaşı merhemi. Bütün bunlarla birlikte aşık hep şüphe içinde olduğu için

sevgilisini üzebilir bile. Karşıt duygular içindedir. Bu belirtileri ardı ardına sıralamak mümkündür. Ancak her halükarda ruhu, kendini bulma sürecinde zorlu bir yolculuk beklemektedir. Ruhun bir değişim geçirdiğini dışarıdan gözlemleyebildiğini söyleyen İbn-i Hazm, aşık kişi normalken, yüz çizgilerinin belirttiği aşırı donukluğun, benlikten geçerek kendi olma serencamının, doğmanın ıstırabının dışa vurumu olduğunu hatırlatır.[400] Aşık şaşkındır, hayreti cismine böyle yansımaktadır. Çektiği acı da doğaldır. Çünkü "sevgili âşığın ne dengi, ne de benzeridir; dolayısıyla ona karşı misillemede bulunmaz ve eziyetine katlanır" Yine "aşkta aşağılanmak hiç de kusur değildir; en kibirli insan dahi aşka boyun eğer....Sevgili sevenin ne dengi ne benzeridir; öyleyse bu durumda sabretmek hiç de aşağılanmak değildir."[401]

Benliğin törpülenmesindeki mekanizmayı çözmek kesinlikle zor değildir. İnsanın kendini oldukça üstün gören benliği, aşık olunca sevgili önünde eğilmektedir. Zira ona aşık olmasının sebebi de onu biricik olarak algılaması ve bu biricik aynada kendini görebilmesidir. Eğer sevgili olmazsa karanlıkta kalacak ve kendini görmeyecektir. Dolayısıyla o, varını yoğunu vermeye hazırdır. Başka türlü feragat edemeyen benlik, sevgili önünde âmadedir. İnsanın "sen"likten ya da "ben"likten geçmesi de sadece böyle mümkündür. Ölümü göze alabilmektir aşk. "Ölümden daha güçlü olan şey, bize ölümü göze aldıran şeydir." İşte bu kadar güçlü olduğu için aşkın nelere kâdir olduğu hep söylenegelmiştir. Ancak itaatin diğer kutbunun muhalefet olduğunu hatırlatan İbn-i Hazm'a göre, aşk, bir yolculuk ve kendini bulma serüveni olduğundan, ruhsal dalgalanma kaçınılmazdır. Şimdiye kadar kendi değil, başkası olan ruh, kendi ışığının uyanmaya başlamasıyla âdeta ne yapacağını bilemez. Bir sendeleme yaşayabilir. Tıpkı buluğ çağına gelen delikanlının kendini her zamankinden daha güçlü ve özel hissettiği gibi âşık da, bu güçten dolayı muhalefet etmeyi kapris yapmayı doğal hakkı olarak telakki edebilir.

Ruhuma, durmadan işkence eden genç bir karaca yavrusundan dilediğimi elde etmişsem,

Ha surat asarak boyun eğmiş, ha razı olduğuna öfkelenmiş, ne önemi var![402]

Benlik kendini ararken karşılaştığı engellerden biri dışarıdan alabileceği eleştiridir. Âşığın buna hiç tahammülü yoktur. Çünkü o kıldan ince kılıçtan keskin bir sıratı geçme sıkleti içindeyken, dışarıdan duyacağı eleştiriyi kaldırmaya ve duymaya hiç tahammülü yoktur. Zira o bir boyut kazanma savaşı vermektedir. Bu süreçte tek bildiği sevgilisine mecbur olduğudur. Çok sonraları zaten kendisinin 'ne kadınlar sevdim zaten yoktular' diyeceği ilkeyi ya da 'güzelliğin on para etmez bu bendeki aşk olmasa' gerçeğini, sıratı geçerken dinlemeye hiç tahammülü yoktur. Araz olan aşkı yaşarken, arazı duymak istemeyecektir âşık. Tek istediği, bu rüyayı hep anlatacağı dostları olsun. Ama rüyayı seyreden bir başka kişiye rızası yoktur. Çünkü kendini aynada görebilmekte ve bu özel anı kimsenin görmesini istememektedir. Eğer bir dikizci olursa büyü bozulacaktır ve ruhu adeta onun bakışları arasında kabz, bir sıkışma ve gerilim yaşayacaktır. Sadece sevgilisiyle birlikteyken ise bast ve cemâl

kabzasını tecrübe edecektir. Âşık için jurnalcinin tehlikeli oluşu gibi, gözetleyici de tehlikelidir. Âşıkları gözetleyen kişiyi, yerinden kalkmayan külçeye benzeten İbn-i Hazm şunları söyler:

Şeman, Radva, Lukam, Yezbül, Lübnan, Samman ve Hazn dağları, kuşkusuz gözetleyiciden daha hafiftir. [403]

2. Aşkın Gerilimi ve Ruhun Aydınlanması

Ülfet ateşi yürekte uyandıktan sonra, farklı arazlarla büyümeye başlayan aşkın en tatlı görünüşü, sevgiliye kavuşmadır. Şafaktan doğan bir mutluluktur. Zira sevgili bir dayanaktır. Onunla dünyayı sırtlanacak gücü kendinde hisseder âşık. Kavuşmanın tarifi imkansız hazzı, özellikle de sevgili uzun bir süre âşığın aşk ateşinin yanmasını, umut ateşinin alevlenmesini engellediği zaman, daha çok geçerlidir. Âşık için hiç bir güzellik sevgiliye kavuşmaktan daha fevkalâde olamaz. Gönülleri şaşkına çeviren, zekâları durduran bir andır buluşma. “Tehlikeye rağmen, onu öyle bir öptüm ki, ne kadar yaşasam, o anı hiç unutamam ve ömrümün tümüne bedel sayarım”[404] diyen İbn-i Hazm, ruhundaki bütünleşmeyi sevgiliyle sağladığı için, ‘o an’, eksik olan bir ömürden daha önemlidir. Hatta sevgilinin kendindeki eksiği tamamlayışını daha çarpıcı olarak şöyle tasvir eder:

İstedim ki yüreğimi bir bıçakla yarıp açsınlar ve seni oraya yerleştirsinler, sonra da göğsümü kapatıp diksinler. Böylece sen kesinlikle orada olasın; diriliş gününe kadar, başka yerde değil, orada kalasın. [405]

Hatta bu buluşma gizli ise, nefis üzerinde bıraktığı etkinin tarifi imkânsızdır. Hatta İbn-i Hazm bu konuda bir dostunun başından geçen bir öyküyü anlatır. Soylu, dindar mevki sahibi biri, cariyeye aşık olur. Bir grupla ormanda gezerken yağmur başlar ve amcası üzerlerine örtmesi için örtüler dağıtır. Cariyeyle o, aynı örtü altına girmek durumunda kalır. İbn-i Hazm bunun emsalsiz bir fırsat olduğunu söyler. Zira aşkda, ruhsal bir birleşme asıl amaçtır. Tesadüfen ele geçen bu fırsat, aşkı çok iyi sembolize etmektedir. Hatta Kur’an’daki eşlerin birbiri için örtü olduğu (2/187) ayetini de anımsarsak, grup elebaşı verdiği örtüyle adeta onları birleştirmiştir. Yağmurun beklenmedik anda yağması ve yine tesadüfen sevgiliyle aynı örtü altında kalma durumu da aşkı iyi temsil etmektedir. Zira aşk da birden bire, hiç hesapsız başlamaz mı! Psikolojik tahlil açısından bakarsak, sevgiliyle buluşma, acaba niçin bu kadar önemlidir? Kişi bu sayede neyi fark etmeye başlar?

a) İlkin, ruh, ruh ikiziyle karşılaşmasından dolayı muazzam bir birlik duygusu yaşayacaktır. Bu, bütünleşme demektir. Nitekim yaratılış sahnesinde, Âdem’in huzur bulacağı eş olarak tanımlanan diğer yarısı gelmiş ve tamamlanma gerçekleşmiştir. Şu halde ruh bu bütünleşme sayesinde kendini tanıma ve bilmeye nail olacaktır.

b) Söz konusu birlik ve bütünlükle âşık, kendini hiç hissetmediği kadar güçlü hissedecektir. Zira aşk, bir kaldıraçtır.

c) Bedenin büyüyüp gürbüzleşmesi nasıl sağlık ve beslenmeyle mümkünse, ruhun gelişmesi de aşk sayesindedir. Çünkü aşk ruhun gıdasıdır. Ruh kendini

sevgilide gördükçe kendi ışığı uyanmaya başlar. Işımaya başlayan ruh büyümede de yol kat eder. Kısacası ruhsal sıçrama için aşk, bulunmaz kaftandır. Esasında aşığın sonsuza adım atabilmesi için sonsuzluk gemisine bindirecek aşka ihtiyaç vardır. Öteye geçirtecek, yukarı kaldıracak bir kaldıraçtır aşk. Zira "aşkın gücü, gece yolcusunun ateş kıvılcımına doğru yönelişi gibi kavuşmaya doğru yönelir."[406] Öte yandan aşk duygusu insanın kendi sınırlarını bulması ve dahası boyut kazanması için altın fırsattır.

Ancak bu sıçrayış, med-cezirlerle ilerlemektedir. "Karanlıklara güvenme; çünkü yakında şafak doğacak; ışıkla da kendini aldatma, çünkü akşam olunca güneş batacak...Dayan ! Biraz daha dayan! Çünkü su med ve cezirden dolayı bir alçalıyor bir yükseliyor, sürüp giden hücumlarla kayalara saldırıyor."[407] Aşk sırasında ruh med-cezirler yaşayarak benlik duvarını aşındıracak ve engeli kaldırarak kendiyle buluşmasını sağlayacaktır. Kısacası zıt duygular birlikte yaşanır, yüceltme-kınama, sadakat-ihanet, itaat-muhalefet, kavuşma-kaçınma vb. gerek âşığın bir suçundan, gerek gözetlenmekten, gerekse de başka bir sebepten dolayı adeta bir gel-gitler yaşayan ruh sevgiliden kaçınır da: "Gönlümdeki gizli sevinç, ruhumun seçtiği, beni etkileyen varlığa yöneliyor, yüzümdeki neşe ise kendisinden kaçındığım kişinin izlerini taşıyor."[408]

3. Yeni Görüler Kazanma ve Aşk

Her birliktelik, her buluşma, er geç ayrılığı tadacaktır. Ayrılığın acısının ne olduğunu anlamak için, uzunca bir süre ayrılıktan sonra kavuşmanın nasıllığından bahsetmek isabetli olacaktır: "Ayrılıktan sonra yeniden kavuşma, insanın ölümle burun buruna gelip yeniden hayata dönüşünde duyduğu sevince eşdeğer bir sevinç meydana getirir." Sevgilisi Nu'm'un ölüm haberini duyunca mezarlığa koşar ve mezarların ortasında şunları söyler İbn-i Hazm: "Bu felaket haberini duymadan önce keşke ölseydim, yüreğimdeki korları yeniden tutuşturdu. İsterdim ki cenazesi yıkanırken, kanım su yerine kullanılsın! Göğsüm onun mezarı olsun!"[409]

Ölüm dışındaki ayrılıklar belki buna ölüm de dâhil, aşkı besler, umutları büyütür, özlemleri diriltir ve yatışma temin eder. Sevgiliye ait bir şey, bir elbise teselli verir. Tıpkı Yusuf'un gömleğini, yüzüne, gözüne süren Yakup'un gözlerinin görmeye başlaması gibi (12/96), sevgiliye ait bir şeye dokunan aşığın ruhu görmeye başlar. Bazen sevgilinin hayali de tesellidir, umut, mutluluktur! Öte yandan sevgilisini barındıran, saklayan çitleri ve duvarları görüp seyre dalarak zevk almaya başlaması da bir tür kanaattir.[410] İbn-i Hazm burada muhteşem bir analizle, sevgiliyi gizleyen çitleri seyrederken, esasında kendi perdelerini fark edişine derinlikli bir göndermede bulunmaktadır. Zaten mesele de perdeleri yırtmak olduğuna göre, bu eylemden önce perdenin olduğunu fark etmek gerekecektir. Aşkın her hali ve süreci, aşığı içsel yolculuğa bir adım daha götürmektedir. Hatta kavuşamayan aşığın çılgına dönmesi, yataklara düşmesi bile ruhundaki gediğin kapanması için zorda olsa bir fırsattır. Ancak burada ince bir çizgi vardır. Kişinin doğasında olandan fazla bilgi onun bünyesini kötüleştirebilir. Zira güçlü ilaç, sağlam bedenleri iyileştirirken, zayıf bedenleri de bozar. Tıpkı bunun gibi derin bilgi de, güçlü ruhları iyileştirir. Arkadaşlıktaki

diğer gamlık, dostluk, cesaret, merhamet vb. nitelikler iyi iradeyi besleyen ve dönüştüren özelliklerdir. Buradan çıkan sonuç ta, bilginin dağılımı ve etkisinin eşit olamayacağını ima eder. Derin ruhlara derin bilgiler nüfuz edip onu güçlendirirken, yüzeyel ruhlar bunu kaldıramaz. Dolayısıyla bilmenin sevmeden ayrı düşünülemeyeceğini anımsarsak, bilgi bakımından insanlar arasındaki bir eşitlikten söz etmek mümkün değildir.[411]

Hazm insanın benliğinin açığa çıkmasında aşkı göğüsleyebilmenin de bir cesaret olduğunu söyler. Nasıl ki gerek Allah'a itaat amacıyla gerekse de zühd ve takva ünü sağlamak için riyakârlıkla bazılarının dünyevi rahatlık ve zevkleri geri teptiği gibi, aynı şekilde bazılarının hemcinsleriyle karşılaşma arzusundan yüz çevirdiğini görmekteyiz. Çünkü onur ve gururlarının derecesi, ihanetle karşılaşmaya güvenecek düzeyde değildir. Gadre uğramaktan ve karşılık alamamaktansa, onlarla karşılaşmamak daha evladır. İşte tam da bu sınırda, 'olmak ya da olmamak' ilkesinin ufkundan aşk belirir. "Artık iyice anladım ki, kavuşma aşkın gerçek kaynağı, uzayıp giden ayrılık ise, teselli, avuntu kaynağıymış"[412] diyen İbn-i Hazm, bu sürecin her halükarda nihai kavuşma anlamına geldiğine işaret ederek, benlik prangasından kurtulup yükselebilmenin şifresinin aşk olduğunu söyler.

Aşkın hizmetinde hüznün olduğunu ve ayrılığın bu hizmetin kaçınılmaz parçası olduğu gerçeği aşk var olalı hep olagelmiştir. Üç kardeş olan aşkta güzellik terbiye edicidir. Bu kültürümüzde genellikle Yusuf'la sembolize edilir. Aşık ise Züleyha'dır. Ancak bu tablonun olmazsa olmaz kısmı Yakup'tur ve o da hüznü temsil etmektedir. Aşkın gözetleyicileri de Yusuf'un kardeşleridir. Güzellik terbiye ediciyken, onun yanı başındaki hizmetindeki taraf şüphesiz hüzündür. Terbiyenin aracıdır, hüzün.[413]

Aşk sayesinde deyim yerindeyse adam olma ocağında insan mamuru pişmeye başlar. Bir başka ifadeyle insanoğlunun kabuğu ancak bu şekilde kırılır ve içindeki insanî unsurlar başaklanmaya başlar. İbn-i Hazm'ın ifadesiyle… *ne ki kılıç kınından çıkmadıkça yararsız, kullanışsız bir nesnedir.*[414] Çelişkileri ve gerilimleriyle belki de aşkın verdiği farkındalığı başka hiçbir şey bu hızda ve bu büyüklükte veremez.

4. Aşk, Ülfet, Ahlâk ve Farkındalık

İbn-i Hazm akıl-ahlâk ve aşk arasında bağlantı kurarken, ilkin akıllı olmayı, kulluk bilincinde olma ve kulluğu yerine getirme, dolayısıyla da erdemli olma olarak tanımlar. Aklın zıddı ise günahkârlık ve erdemsizlik, yani ahmaklıktır.[415] İslâmî literatürde 'Allah'ın kendisine teslim olan ve ibadet eden kişinin, onun gören gözü, işiten kulağı olmasının' anlamı burada yatmaktadır. Günahtan sakınan, karanlık perdeler ardında kalmayan kişinin görmediği tarafı Allah'ın tamamlaması, onun aklen yetkinleşmesi anlamına gelir. Erdemli olmayı 'orta olma' yani ifrat ve tefritten kaçınma olarak tasvir eder. Akıllı olma bir erdem olduğu gibi, adalet, cesaret ve cömertlik de temel erdemdir.[416] Ontolojik bakımdan adaletin (adl), insanın, varlık hiyerarşisindeki kendi yerini fark edebilmesi olduğunu anımsarsak, aşkın da buna eklemlenebileceğini söyleyebiliriz. Zira aşk sayesinde insan, ötekinin aynasında kendini, kendi yerini,

insan olduğunu görebilir. Ancak akıllı olmak, karanlık perdelerde değil de aydınlık ışıkta kalmayı gerektirdiğinden, şehvete geçit veren, sınırları ihlal eden bir aşka göz yumulamaz. Yine aciz kişi, muktedir olmadığından onun erdemli olması düşünülemez. Bu nedenle aşkın içinde cesaret de mündemiçtir. Âşık aynı zamanda cömerttir. Hatta kendini feda edecek kadar cömerttir. İnsanın ötekine geçebilmesi sadece bu feda etme ile ilgilidir. Bütün bu erdemleri kendinde barındıran "orta olma"yı eksene koyan kişi mutludur. Kısacası akıllı kişi, aynı zamanda mutlu kişidir. Sonuçta ibreyi Allah'a göre ayarlayan kişi mutludur, tersi ise mutsuzdur.[417] Görüldüğü gibi İbn-i Hazm'ın erdem tasnifi Aristoteles'in erdem anlayışını hatırlatmaktadır. Aristoteles için de "orta olma", hatta adaleti merkeze yerleştirme önemlidir. Âdil kişi zaten diğer erdemleri de gerçekleştirmiş demektir. İnsanın iyi olmasının kıstası, âdil olması ya da olmamasıyla doğrudan bağlantılıdır.

Tavkü'l-hamame'yi İngilizceye çeviren A. J. Arberry, eserde ilahi aydınlanma ile beşeri yükseliş arasındaki ilişkiye işaret ederken, kutsal öğrenme ile profan hazzın mükemmel geçişkenliğinin de bir araya getirildiğine işaret eder. İbn-i Hazm hiç bir zaman bir Müslüman olduğunu unutturmaz. Ancak buradaki profandan kasıt dünyevi ve cismani olanı temsil etmektedir. Zira İslam düşüncesinde bütünüyle profandan bahsetmek mümkün değildir. Hatta burada ruh ve bedenin birbirini yansıtışını ve gerektirişini görmek de mümkündür.[418] Sevgilinin fiziki güzellikleri kesinlikle yadsınmaz. Fiziki olarak cazip olan sevgili, ahlâken erdemli, ruhen zariftir. Fiziksel olarak birbirine yakınlık duyanların ruhsal örtüşmelerinden de bahsedilebilir. Bu da kesinlikle "ruh-beden" ayrımı tarzında bir ayrıma gidilemeyeceğini ifade eder.

Aşkın doğuşunu görünümünü, hüznünü ve ölümünü inceden inceye işleyen İbn-i Hazm, aşk ve ahlâk ilişkisini de ihmal etmez. Zira aşkın en önemli işi ruhu bir merkezde toplayarak bütünleştirip, serpilmesine vesile olmakken, aşka musallat olan ışk ya da şehvet ise kişiliğin dağılmasına neden olacaktır. Bu nedenle olmalı ki, Kur'an'da Hz. Yusuf olayı her bakımdan onaylanarak anlatılır. Hatta kıssaların en güzeli olarak isimlendirilmesi de söz konusu tasdikten başka bir şey değildir. Bu tabloda aşka geçit verilmiştir. Zira Mevla'ya ulaşma yegâne amaçsa, aşkın yasaklanması düşünülemezdi. Ne var ki, aynı tabloda sonsuza uzanırken, edep sınırlarının ihlaline asla göz yumulmamıştır.[419] Bunun için olmalı ki, İbn-i Hazm, aşk kelimesinden ziyade "ülfeti" tercih etmiştir. Sonsuzluğu sezme, ahlâklı olarak davranmanın da imalarını kendinde barındırmaktadır. Bu anlamda aşk, ahlâkın eşiğine bırakıverir insanı. Nihai güzeli temaşa eden, terbiye kulvarına çoktan girmiştir. Dolayısıyla, aşkta estetik ve edep ya da etik ve estetik birleşmiştir. Her ne kadar Hz. Yusuf ismet sıfatıyla korunmuş olsa da, aşk ikliminde sınır ihlal etme, gerçek aşkla bağdaşmayacaktır. Çünkü güzeli tam olarak kavrayan, güzel davranır.

Aşkın önce bütünüyle sonsuza rapt olma ve dağılma, ama esasında bütünleşme ve odaklanma olduğunu anımsarsak, aşkta asıl olan sınırların bulunmasıdır. Şehvet bu sınırın tuzağıdır. Âdeta pusuda beklemektedir. Bu sıratı geçemeyen, sınırlarını kaybettiği gibi bir parçalanma da yaşayacaktır. Aşkın ve şehvetin 'sınır' bulmak ya da kaybetmekteki önemini, kadın yüzünden akan ilk kan temsil

etmektedir. Âdem'in iki oğlu kadın yüzünden birbirine rakipti.[420] Bu kan, sınırın kaybedilişinden ve dağılmanın bir ifadesinden başka bir şey değildir. İlahî güzellik, sınırını kaybeden ötekinin varlığına tahammül edemeyecektir. Bir başka deyişle âşık, dizginlerini 'edep ya hu' ilkesine mi yoksa 'iblise' mi verecektir? Aşk sonsuza uzanmak olarak, olma ya da olmama beşiğiyse, buradaki sınır da örtülü kalma ya da açığa çıkma eşiğidir. Buradaki sınırı med-cezir şeklinde tecrübe eden ruh, bu iki duyguyu –haram ve helali ya da cennet veya cehennemi– birleştirir ve onları birbirine bağlayan bağı ve karşılaştıkları yeri belirler.[421] Sadakatte karar kılma da bu sınırları iyi yoklamayla ilgilidir.

Ancak bunları söylerken İbn-i Hazm, hiç karşılığı olmayan platonik aşktan bahsetmemektedir. Aşklarının eşitliğinden ve güzel günlerden bahsetmektedir. Dahası ud çalan sevgilinin mızrabının sanki kalbine vurduğunu söyleyerek,[422] hayranlıkla seyredebilecek kadar ona yakın olduğunu ifşa etmektedir. Zaten aşktan korkan zahirileri, dindarlıkta aşırı gitmelerinden dolayı da eleştirir:

Üzerindeki giysilerin düğmelerini çözmedikçe, ayrılık düğmelerini çözmeyeceksin...

Eğer sen iffetli davranırsan, sevgi de sana iffetli davranır ve eğer bir gün sen terk edilirsen, bil ki, sevgi de terk edilmiştir sence.[423]

Sonuç

İbn-i Hazm *Güvercin Gerdanlığı*'nda aşkın görünümlerini ve insanın kendini görme serüvenini bütün gel-gitleriyle ve görünümleriyle işlemektedir. Nihaî temaşa aynı zamanda ahlâk olarak karşımıza çıkmaktadır. Güzeli fark eden güzel davranacaktır. Cemâl tarafından seyredildiğini bilen, zarafete koşar. Bunun için ahlâk, ruhun, davranışların ve sözlerin inceltilmesi ve işlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu gelişim ve büyümenin adına şimdilerde farkındalık denilmektedir. Ancak farkına varabilmek için güçlü araçlara ve referanslara ihtiyaç vardır.

Bu araçların en sıradışı olanı aşk deneyimidir. Zira aşk, başka türlü gerçekleşemeyen, ruhsal ve ahlâki gelişim ve değişim için emsalsiz bir araçtır. Mevlana'nın ifadesiyle, "eğer şeytan âşık olacak olsa, şüphesiz şeytanlığı gider, melek kesilirdi."[424] Aşkın dönüştürücü ve bütünüyle değiştirme gücü vardır. İbn-i Hazm'a göre de, doğuştan olan huyları ve doğal eğilimleri değiştirecek kadar güçlüdür aşk.[425] Çünkü aşk, hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir efendidir. Sevenin ahlâkını ve doğasını değiştirecek olağanüstü bir güce sahiptir. Aşığın daha önceden tenezzül etmeyeceği şey, gözüne güzel görünür, daha önce zor gelen şeyler ona kolay gelmeye başlar.[426] Ancak sevenin ruhsal durumuna göre etkileri olan aşkın, derinlere dalamayan ruhlarda marazi etkileri de olabilir. [427] İbn-i Hazm'ın çözümlemesinin çok boyutluluğuna işaret eden A. Homori, şehvetin nefrete dönüşebilme riskini ve insanı hayvanileştirmeye de sürükleyeceğini hatırlatır.[428]

Güvercin Gerdanlığı'nda ruhun kendini farklı aynalarda görmesinin önemine şâhit oluruz. Esasında bu şahlık sayesinde keşif mümkün olmaktadır. Dahası bu farklı aynalarda görme, farkındalık kazanma veya boyut elde etmedir. Seven ve sevgililerin değişmesi bunun dışa vurumudur. Ruh âdeta akord yaparken aradığı

sese ulaşmak için farklı kıyılara uğramaktadır. Hatta İbn-i Hazm'ın aşka dair söylediği gazeller düşüncesini gizlemekte, maskelemektedir. Çünkü bir sevgiliye dair söylediğini duyan, nihai bir sevgilinin var olduğu kanaatine ulaşır. Oysa bu sözler birer perdedir. Düşüncesi ve ruhu daha gezinecektir. Dilin ortak bir uzlaşı aracı olmasının önemi burada yatmaktadır. Dalgalanmaya değil, durulmuşluğa pirim verilecektir. Belki zahiriliğin anlamlarından biri de bundan başkası değildir. Sözün, görünen ve literal anlamına bağlı olma anlamına gelmektedir zahirilik. Sembolik dil bu perdenin arkasına göndermede bulunmaktadır. Zihnin değişkenliğini, lafzî dilden ziyade sembolik dilin temsil edebileceğini söyleyenler, esasında bu gerçeğe işaret etmektedir.[429]

Kaynakça

Arberry, A.J., "Preface" in *The Ring of the Dove: A Treatıse on The Art And Practıce of Arap Love,* Luzac Oriental Publ., London 1997.

Ayvazoğlu, Beşir, *Aşk Estetiği,* Ötüken Neş., İstanbul 1992.

Benslama, Fethi, *İslâm'ın Psikanalizi,* çev. I. Ergüden, İletişim Yay., İstanbul 2005.

Durmuş, İsmail, "İbn Hazm", *DİA*, cilt:20, İstanbul 1999.

Göka, Erol "Aşk Üzerine", *http://www.haber10.com/makale/5415/*

Gıffen, L. A., "Ibn Hazm and the Tawq al-hamâma", *The Legacy of Muslim Spain,* nşr. Salma Khadra Layyusi, Leiden 1992.

Grunebaum, G.E. von, "Avicenna's 'risâla fi'l išk and courtly love" in *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 11, no. 4, (Oct., 1952).

Homori, Andros, "Notes on Two Love Stories from the Thousand and One Nights", *Studia Islamica,* No:43, 1976.

İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay. İstanbul 2006.

İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme, fi'l-ülfe ve'l-ullâf,* neş. T. Ahmed Mekkî, Kahire 1985.

The Ring of the Dove: A Treatıse on The Art And Practıce of Arab Love, tr. Arberry, A.J., Luzac Oriental Publ., London 1997.

Güvercin Gerdanlığı, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2002.

-------------------- *Ahlâk, -el-ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfˆus,* çev. C. Erdemci&H.H. Bircan, Bilge-Adam Yayınları, Van 2005.

Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları,* çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., 2001.

Sühreverdi, Şehabeddin, *Cebrail'in Kanat Sesi,* çev. Sedat Baran, Sufi Kitap, 2006.

Şefi'-i'l el-Mahî, Ahmed, "Ebâdü'l Hubbi'l Nefsiyyeti mine't-tecrübeti'l zâtiyyeti li –İbni Hazm", *el-Mecelletü'l –'Arabiyye li'l-'ulûmi'l-insâniyye,*1998, c. 16.

Tel, Mutasem Najib, *The Concept of Love in Ibn Hazm's Treatise, Tawq al Hamama,* Georgetown University Graduate School of Arts and Sciences, (Basılmamış Doktora Tezi) Washington DC 2000.

Mevlâna, *Mesnevi* çev. Veled İzbudak, Devlet Kitapları Müdürlüğü, 1966, (I-VI).

Mekkî, Tâhir Ahmed, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve Kitâbihî Tavkı'l hamâme,* Kahire 1981.

Moller, Herbert, “The Social Causation of the Courtly Love Complex” in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 1, No:2, 1959.

Nyki, A.R., “Inb Hazm’s Treatise on Ethics”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* Vol. 40, No. 1, (Oct., 1923).

Roger, Arnaldez*, http://www.muslimphilosophy.com/hazm/ibnhazm.htm*.

Yrd. Doç. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Esasında bu üçlü tasnif Yunan Düşüncesinde ’de mevcuttur: Aşk (*eros*), sevgi (*philia*) ve koşulsuz yüce bağlılık (*agape*)

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* s. 173.

Benslama, Fethi, *İslâm’ın Psikanalizi,* çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 198-199; İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, s. 173, 168-169.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* s. 173.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 100.

Sühreverdi, Şehabeddin, *Cebrail’in Kanat Sesi,* çev. Sedat Baran, Sufi Kitap, 2006, s. 43-5.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* s. 131.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* s. 54.

Güvercin Gerdanlığı, s. 142.

Güvercin Gerdanlığı, s. 142.

Güvercin Gerdanlığı, s. 36, 55.

Güvercin Gerdanlığı, s. 55.

Nyki, A.R., “Inb Hazm’s Treatise on Ethics”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* Vol. 40, No. 1, (Oct., 1923), s. 35-36; *Hazm, İbn, Güvercin Gerdanlığı,* s. 31.

Tel, Mutasem Najib, *The Concept of Love in Ibn Hazm’s Treatise, Tawq al Hamama,* Georgetown University Graduate School of Arts and Sciences, (Basılmamış Doktora Tezi) Washington DC 2000, s. 163.

Eş-Şefi'-i'l el-Mahî Ahmed, "Ebâdü'l Hubbi'l Nefsiyyeti mine't-tecrübeti'l Zâtiyyeti li -İbni Hazm", *el-Mecelletü'l –'Arabiyye li'l-'ulûmi'l-insâniyye*'de 1998, c. 16, sy. 63, s. 112-113.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* s. 33-38; Eş-Şefi'-i'l el-Mahî Ahmed, "Ebâdü'l Hubbi'l Nefsiyyeti mine't-tecrübeti'zâtiyyeti li -İbni Hazm", s. 116-117.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* s. 124.

Güvercin Gerdanlığı, s. 40.

Güvercin Gerdanlığı, s. 41 vd.

Güvercin Gerdanlığı, s. 74.

Güvercin Gerdanlığı, s. 77.

Güvercin Gerdanlığı, s. 82.

Güvercin Gerdanlığı, s. 93.

Güvercin Gerdanlığı, s. 95.

Güvercin Gerdanlığı, s. 100.

Güvercin Gerdanlığı, s. 103.

Güvercin Gerdanlığı, s. 102.

Güvercin Gerdanlığı, s. 124-125.

Güvercin Gerdanlığı., s. 136-140.

Nyki, A.R., *Inb Hazm's Treatise on Ethics*, s. 35

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* s. 151.

Güvercin Gerdanlığı, s.136, 173; Sühreverdi, Şehabeddin, *Cebrail'in Kanat Sesi,* s. 40-41.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı,* s. 123.

İbn Hazm, *Ahlâk, -el-ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüf^us,* çev. C. Erdemci&H.H. Bircan, Bilge-Adam Yayınları, Van 2005, s.110-111.

Güvercin Gerdanlığı, 112-113.

Güvercin Gerdanlığı, 44, 39.

Arberry, A.J., *The Ring of the Dove: A Treatıse on The Art And Practıce of Arab Love,* Luzac Oriental: London, 1997, London, "Preface" , s. vı vd.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, s. 173.

Güvercin Gerdanlığı, s. 173.

Güvercin Gerdanlığı, s. 168.

Güvercin Gerdanlığı, s. 152, 130.

Güvercin Gerdanlığı., s. 176.

Mevlana, *Mesnevi* çev. Veled İzbudak, Devlet Kitapları Müdürlüğü, 1966 (I-VI), VI, 3645.

Hazm, İbn, *Güvercin Gerdanlığı,* s. 38.

Tel, Mutasem Najib, *The Concept of Love in Ibn Hazm's Treatise, Tawq al Hamama,* s. 168.

Moller, Herbert, "The Social Causation of the Courtly Love Complex" *in Comparative Studies in Society and History,* vol. 1, No:2, 1959, 139.

Homori, Andros, "Notes on Two Love Stories from the Thousand and One Nights", *Studia Islamica,* No:43, 1976, s. 71, 76.

Roger, Arnaldez, http://www.muslimphilosophy.com/hazm/ibnhazm.htm

İbn-i Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler [430]

I- Kaside Hakkında

İbn-i Hazm'ın usul ile ilgili görüşlerini ifade ettiği bir kasidesi bulunmuş ve Muhammed İbrahim el-Kettâni tarafından 1975 yılında "Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye"'nin 21. cildin ilk cüzünde ss. 148-151 arasında neşredilmiştir. Kaside Ebu Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî tarafından neşredilen "Nevâdiru'l-İmam İbn-i Hazm" isimli eser içinde ss. 112-117 arasında ve yine "Mecmû'atu'r-Resâili'l-Kulliye"'nin 16. sayısında ss. 257-263 arasında basılmıştır. Bunun yanında Baci'nin el-İşare'si ve usûl-i fıkha dair başka metinleri de tazammun eden bir mecmua içinde Mustafa el-Vâdifi ve Mustafa Nâci'nin çalışması olarak Ribat'ta "Merkezu İhyai't-Turasi'l-Mağribi"'de ss. 32-35 arasında da yayınlanmıştır.

Ebû Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî bu kasidenin İbn-i Hazm'a ait olduğunun keşfedilme hikayesini M. İbrahim el-Kettânî'nin ağzından şöyle nakleder:

"*Kasideyi ilk defa İbrahim el-Kettânî neşretmiştir. Ben de h. 25.08.1395 tarihinde "ed-Da've" Dergisi'nin 517. sayısında neşrettim. Kettânî kasideye yazdığı mukaddimede şöyle demiştir: 'Merakeş'teki İbn Yusuf kütüphanesinin yazmaları içindeki 524 numara ile kayıtlı İbn-i Hazm'ın el-İhkam fi usûli'l-ahkâm isimli kitabının ikinci cildinin sonunda 458-462. sayfalar arasında bu manzumeye rastladım. Kasidenin sonunda yazan şey: (Bu kasideyi bize ulaştıran Ebu'l-Velîd Sa'd es-Su'ûdî (Keza) Ahmed b. Ömer, bu şiiri el-fakih el-İmam'ın inşad ettiğini söyledi.) şeklinde bir cümle idi. Ancak bu cümle sayfanın en son satırıydı, sonraki varak da kaybolmuştu bu yüzden cümlenin devamını okuyamadım. Kaynaklarda bu kaside ile ilgili her hangi bir bilgi gelmediği gibi, hiçbir müellif de bu kasideyi İbn-i Hazm'a nisbet etmemişti. Aynı şekilde başka bir yerde diğer bir nüsha olup olmadığını da bilmiyoruz. Bu yüzden İbn-i Hazm'ın eserlerine önem verenlere faydalı olmak için kasideyi "Ma'hedi'l-Mahtûtât"Dergisi'nde neşretmeye karar verdim.* "[431]

Ebu Abdurrahman, el-Kettânî'nin verdiği bu bilgilerin ardından kendi bulgularını şöyle belirtir.

« *Ben kasidenin içinde bulunduğu İhkâm'ın ikinci cüzünün fotoğraflarını aldım. Orada ibarenin doğru şeklinin şöyle olduğunu gördüm. (Bu kasideyi Ebu'l-Velîd Sa'd es-Su'ûdi Ahmet b. Afîr (veya Ufeyr) rivayet etmiştir. O, bu kasideyi el-fakih'in yazdığını söyledi.) Daha sonra dördüncü cildin bakiyesinde zeyl ve tekemmül kısmında 19. sayfada (Ebu'l-Velîd Sa'd es-Su'ûdi (513-588) b. Ahmed b. Hişam b. İdris b. Muhammed b. Afîr (veya Ufeyr) zâhir görüşünü savunan bir Zâhiri…) ibaresinin olduğunu söz konusu kasideyi, İbn-i Hazm'ın torunlarından veya öğrencilerinden birinden rivayet ettiğini buldum.* »[432]

Kaside elif-i maksûre ile nihayetlenen kâfiyelerle 60 beyit halinde aruz vezni üzere tavîl bahrinde (feûlun-mefâîlun-feûlun-mefâîlun)[433] yazılmıştır. İçerisinde taklit ve mukallitliğin eleştirisi, Allah'ın dininde taklide ve zanna yer olmadığı, Allah'tan ve Resülü'nden gelen nasların zâhir anlamları üzere anlaşılmasının zorunluluğu,

tevilden kaçınmak gerektiği, helal ve haramın belli olduğu, bunların dışındaki şeylerin mübahlığı, içtihadın nasıl olması gerektiği, Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri yüklemediği, hidayete ermek için Hz. Peygamber'in getirdiği hidayet nuruna tabi olmaktan başka yol olmadığı, Hz. Muhammed'in sözlü ve takrîrî sünnetinin müsnet şekilde bize ulaşması halinde, zan değil bilgi ifade edeceği gibi birçok husus konu edinilmiştir.

Biz bu makalede çevirimize esas olarak, Mustafa el-Vâdifi ve Mustafa Nâci'nin yayınladığı şekli aldık. Bunun sebebi, bu çalışmanın el-Kettânî ve Ebu Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî'nin neşirlerini görmüş olmaları ve ondaki bir kısım hataları düzelterek neşretmeleridir. Bununla birlikte onların da hata yaptıklarını düşündüğümüz yerlerde diğer araştırmacıların neşirlerine referansta bulunarak onları da kullandık.

II- Kaside ve Çevirisi

وضَاءَ لَهُ نُورُ الهُدى فَتَبَلَّدا

تَعَدّسبيلَ الرُّشْدِ مَنْ جَارواعْتَدى [434]

1-Haddi aşan ve zulmeden kimse, hidayet nuru onun için ışık olmuşken taklide yönelerek, rüşd yolundan aşırılığa sapmıştır.

فَقَالَ بِآراءِ الرِّجالِ وقَلَّدا

وخَابَ امرؤٌ وافاهُ حُكْمُ مُحَمَّدٍ

2-Muhammed'in (s.a.s.) hükmü kendisine ulaştığı halde insanların görüşlerini benimseyip taklit eden kişi kaybetmiştir.

وما جاءَ مِنْ عِنْدَ الإلهِ هُو الهُدى

نَبِيٌّ أَتَى بالنُّورِ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ

3-Muhammed (s.a.s.) ki, Rabbinin katından hidayet nurunu getirmiş bir peygamberdir. Allah (el-ilah) katından gelen ise hidayetin ta kendisidir.

يَجيء [435] بِهِ المُنْجِي وسائِرُهُ الردى

أَرى النَّاسَ أَحْزاباً وَكُلٌّ يَرَى الَّذِي

4-İnsanların bölük bölük gruplaştıklarını ve herbirinin kendi söylediği şeyin kurtarıcı olduğunu ve diğerlerinin ise helâke götüreceklerini düşünüyor olduklarını görüyorum.

وقَولُ رَسُولِ اللهِ وَيلَهُمْ غَدًا

وألقوا كِتَابَ اللهِ خَلْفَ ظُهُورِهِم

5-Bunlar Allah'ın kitabını ve Resûllullah'ın sözünü arkalarına atmışlar. Vay onların haline yarın !

وكَذَّبَ مَا قَالُوا الإلهُ وَفَنَّدَا

وقَالُوا : بِأَنَّ الدِّينَ لَيسَ بِكَامِلِ

6-Onlar İslam Dini'nin kâmil olmadığını söylemektedirler. Oysaki, Allah onların dediklerini yalanlamış ve hatalı olduklarını ortaya koymuştur.

نَسِيًا وَلَمْ يَتْرُكْ بَرِيَّتَهُ سُدَا

وَمَا فَرَّطَ الرَّحْمَنُ شَيئًا وَلَمْ يَكُنْ

7-Rahman hiçbir şeyi eksik bırakmadı. O, unutucu olmadığı gibi yarattıklarını da kendi başlarına sahipsizliğe terk etmemiştir.

وَبَيَّنَ أَحْكَامَ العِبَادِ وَسَدَّدَا

وَقَدْ فَصَّلَ التَّحْرِيمَ والحِلَّ كُلَّه

8-Haramı, helali hepsini açıkladı, Kulları ilgilendiren hükümleri açıkladı ve kesinliğe bağladı.

وَنَصَّ عَلَيْهِ الحُكْمَ نَصًّا وَرَدَّدَا

وَعَلَّمَ وَجْهَ الحُكْمِ فِيمَا اعْتَدَوْا بِهِ

9-Haddi aştıkları konuda hükmün ne olduğunu öğretti, buna dair hükmünü apaçık bir şekilde tekrar tekrar bildirdi.

يُكَلِّفنا[436] مَا لا نُطِيقُ تَعَبُّدَا

وَلَمْ يَتَعَبَّدْنَا بِعَنتٍ وَلَمْ يُرِدْ

10-Bizi zorluk ve sıkıntı ile yükümlü tutmadı. Gücümüzün yetmediği şeylerle bizi mükellef kılmayı da istemedi.

وَأَنْ تَقْتَفِي مَا لَسْتَ تَعْلَمُ مَوْعِداً !

وَحَرَّمَ قَوْلَ الظَّنِّ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ

11-Bir çok yerde zanda bulunmayı ve bilmediğin şeyin peşine düşmeyi korkutarak haram kılıp yasakladı.

رَأَيْتُ الْهُدَى أَهْدَى دَلِيلاً وَأَرْشَدَا

أَخِي عد عَنْ سُبُلِ[437] الضَّلالِ ! فَإِنَّنِي ,

12-Kardeşim, dalâlet yollarından vaz geç! Çünkü ben hidayet yolunu en doğru rehber olarak gördüm.

وخُذْ بِكِتَابِ اللهِ نَفْسِي لَكَ الفِدَا !

وَدَعْ عَنْكَ آرَاءَ الرِّجَالِ وَقَوْلَهُمْ

13-Kişilerin sözlerini ve görüşlerini bir kenara bırak. Allah'ın kitabına sarıl canım sana feda olsun!

إِذَا قَالَ قَوْلاً أَوْ تَيَمَّمَ مَقْصِدَا

وَقُلْ لِرَسُولِ اللهِ : سَمْعًا وطَاعَةً

14-Ve Allah Resûlü bir söz söylediği veya birşey kastettiği zaman; ona, işittim ve itaat ettim, de.

ثُلاقِيهِ[438] بالإقْلاعِ عَنْهُ مُجَرَّدَا

أَوَامِرُهُ حَتْمٌ عَلَيْنَا وَ نَهْيُهُ

15-O'nun emirleri ve yasakları bizim için kesindir. Mücerred olarak onları başka manalara çekmekten sakın.

وَمَنْ تَرَكَ التَّخْيِيرَ وَالوَقْف[439] سَدَّدا

حَرَامٌ وَفَرْضٌ طَاعَةٌ[440] قَدْ تَيَقَّنَتْ

16-Haram ve farz kesin taatlerdir. Kim bu hususlarda muhayyer olmayı ve duraksamayı terk ederse sağlam yol tutmuş olur.

عَلَى غَيْرِ ذَا صِرْنَا مَعًا لِلَّذِي بَدَا

فَإِنْ يبد[441] بُرْهَانٌ يُبَيِّنُ أَنَّهُ

17-Eğer bizim sahip olduğumuz bilginin yanlış olduğunu açık bir şekilde gösteren bir burhan ortaya çıkarsa, hep birlikte ortaya çıkan o delile döneriz.

مِنَ اللهِ فَاجْعَلْهَا عَلَيْهِ وَمَا عَدَا

وَأَفْعَالُهُ اللاَّئِي[442] تُبَيِّنُ وَاجِبًا

18-Hz. Peygamber'in Allah'tan gelen bir vacibi açıklayan fiillerini vücuba

hamlet. Bunun dışındakilere gelince ;

وَلَيْسَتْ بِفَرْضٍ وَالسَّعِيدُ مَن اقْتَدَا

عل أُسْوة لا زِلْتُ مُؤْتَسِياً بِهِ

19-Güzel bir örnek olması içindir. Ben farz olmadığı halde daima onlara uyuyorum. Kurtulaşa eren ona uyan kimsedir.

لَهَا فَمُحَالٌ أَنْ يُقِرّ [443] مَنْ أَفْسَدَا

وَإِقْرَارُهُ الأَفْعَالَ مِنْهُ إِبَاحَةٌ

20-Fiilleri ikrar etmesi, onların mübah olduğunu gösterir. Hz. Peygamber'in müfsit olan birini ikrar etmesi ise muhaldir.

وَإِيَّاكَ لا تَحْفَلْ بِمَا لَيْسَ مُسْنَدَا

وَمَا صَحَّ عَنْهُ مُسْنَدًا قُلْ بِنَصِّهِ

21-O'ndan müsnet olarak geldiği sahih olan hadisi geldiği gibi kabul et. O'ndan müsnet olarak gelmeyen şeyi kabul etme, sakın.

أَتَتْ عَنْ رَسُولِ اللهِ تَنْجُو مِنَ الرَّدَى

وَسَوِّ كِتَابَ اللهِ بِالسُّنَّةِ الَّتِي

22-Allah'ın kitabını, Resûlullah'tan gelen sünnet ile bir tut. Böylece helak olmaktan kurtulursun.

بِمَا قَدْ رَوَى الآحَادُ مَثْنَى وَمُوْحِدا

سَوَاءٌ أَتَتْ نَقْلَ التَّوَاتُرِ أَوْ أَتَتْ

23-İster mütevatir nakille gelsin, ister bir iki kişinin âhad bir şekilde rivayet ettiği sünnet olsun birdir.

مِنَ الظَّنِّ لَيْسَ الظَّنُّ مِنْ دِينِ أَحْمَدَا

وَقُلْ : إِنَّهُ عِلْمٌ وَلا تَقُلْ إِنَّهُ

24-Sen ondan gelen şeylerin gerçek bir bilgi olduğunu söyle. Sakın zan ifade ettiklerini söyleme. Zira zan Ahmed'in (s.a.s.) dininden değildir.

اللهِ إِنَّ الذِّكْرَ يُحْفَظُ سَرْمَدَا [444] عن

فَكُلٌّ مِنَ الوَحْيِ المُنَزَّلِ قَدْ أَتَى

25-Bunların hepsi indirilmiş vahiydir, Allah katından gelmiştir. Çünkü zikr ebediyen muhafaza edilecektir.

إِلَى غَايَةِ التَّأْوِيلِ تَبْقَ مُؤَيَّدا

وخُذْ ظَاهِرَ الأَلْفَاظِ لا تَتَعَدَّهَا

26-Kur’an ve sünnetin lafızlarının zahirlerine yapış tevile giderek bunların zahirlerini aşma. Böylece her zaman desteklenirsin.

وَمَنْ حَرَّفَ الأَلْفَاظَ حَادَ عَنِ الهُدَى

فَتَأْوِيلُهَا تَحْرِيفُهَا عَنْ مَكَانِهِ

27-Nasları tevil etmek, onları yerlerinden oynatarak tahrif etmek demektir. Lafızları tevil eden kimse, hidayetten sapmıştır.

فَأَلْقِ إِلَى الحَقِّ الَّذِي جَاءَ مِقْلَدَا[445]

فَإِنْ جَاءَ بُرْهَانٌ بِتَأْوِيلِ بَعْضِهَا

28-Şayet nasların bir kısmının tevil edilmesini gerektirecek bir delil gelirse, kendini anahtar olarak gelen hakikatin eline bırak, hakka teslim ol.

على مُقْتَضَاهُ دُونَ أَنْ تَتَرَدَّدا

وَكُلُّ عُمُومٍ جَاءَ فَالْحَقُّ حَمْلُهُ

29-Allah’tan ve Peygamber’inden gelen her umumi ifadede doğru olan, tereddüt göstermeksizin muktezasına hamledilmesidir.

ا بِهِ وَحْدَهُ واحْذَرْ بِأَنْ تَتَزَيَّدا

وَإِنْ جَاءَ بِالتَّخْصِيصِ نَصٌّ فَخُصَّهُ

30-Şayet umumi ifadenin tahsisine ilişkin bir nas gelirse, onu sadece bununla tahsis et. Buna ilavede bulunmaktan kaçın.

مُعَارَضَةٌ فَاشْدُدْ عَلَى الزَّائِدِ اليَدَا

وَأَخْرِجْ[446] قَلِيلاً مِنْ كَثِيرٍ وَإِنْ بَدَتْ

31-Naslar arasında bir teâruz, çatışma görünürse, az olanı çok olandan çıkar,

ziyadesi olana yapış. (Umum ve husus çatışırsa, hususu çıkar, umumdan geri kalanı kullan.)

فَمَنْسُوخُهَا مَا جَاءَ مِنْهُنَّ مُبْتَدَا

وَإِنْ صَحَّ مَا بَيْنَ النُّصُوصِ تَعَارُضٌ

32-Eğer naslar arasında sahih bir teâruz ortaya çıkarsa, bunların mensuh olanı, daha önce gelenidir.

يَزِيدُ عَلَى[447] المَعْهُودِ فِي الأَصْلِ تَرْشُدَا

وَإِنْ عدم التَّارِيخُ فِيهَا فَخُذْ بِمَا

33-Eğer tarihleri bilinmiyorsa, o zaman bunlar içinde, asıl olarak en çok bilinenine tutun ki, doğruyu bulasın.

لِكُلِّ مَقَالٍ قِيلَ بِالظَّنِّ مُبْعَدَا

تَكُنْ مُوقِنًا أَنْ [448] قَدْ أَطَعْتَ وَتَارِكًا

34-Kesin bir şekilde biliyor olarak itaat et, zanla ifade edilmiş her sözü de uzak durarak terk et.

يُفَصَّلُ [449] بِالتَّحْرِيمِ مِنْهُ مُعَدَّدَا

وَكُلُّ مُبَاحٍ فِي الْكِتَابِ سِوَى الَّذِي

35-Haramlığı tek tek sayılarak açıklanan şeylerin dışında her mübah kitapta mevcuttur.

مِنَ اللهِ لَمْ يَلْزَمْكَ أَنْ تَتَعَبَّدَا [450]

وَإِنْ لَمْ يَرِدْ نَصٌّ بِإِلْزَامِ طَاعَةٍ

36-Allah tarafından itaat edilmesinin gerekliliğine ilişkin bir nas gelmemişse, bununla amel etmen lazım gelmez.

إِلَيْهِ وَبِالْإِجْمَاعِ مِنْ بَعْدُ يُهْتَدَى [451]

وَعِنْدَ اخْتِلَافِ النَّاسِ فَالْحُكْمُ رَاجِعٌ

37-İnsanların ihtilaf etmesi durumunda, hüküm Resûl’e râcidir. Ondan sonra ancak icmâ ile doğru yol bulunur.

خِلَافَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا اهْتَدَى

وَذَاكَ سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يُرِدْ

38-İşte bu (icmâ) müminlerin yoludur. Kim müminlerin yoluna muhalefet etmeye kalkışırsa, doğru yolu bulamaz.

وَلَمْ تَعْلَمِ التَّحْقِيقَ جَمْعًا وَمُفْرَدا

وَلا تَدعِ [452] الإِجْمَاعَ فِيمَا جَهِلْتَهُ

39-Cahili olduğun ve toplu olarak ve tek tek (icmalen ve tafsilen) hakikatini bilmediğin bir konuda icmâ olduğunu iddia etme.

قِيَاسًا أَوْ اسْتِحْسَانَ رَأْيٍ لذو اعتدا [453]

وَإِنْ امرُؤٌ فِي الدِّينِ حَكَّمَ نَفْسَه

40-Eğer bir kişi, din alanında kıyasta veya rey istihsanında bulunarak kendi nefsini hakem kılarsa, haddi aşmış olur.

و من قال بالتعليل فيه قد اعتدى

فتلك حدود الله لا تعتدنها

41-Bunlar Allah'ın hadleridirler. Onları sakın aşma. Allah hakkında kim ta'lili (illet ve sebep göstermeyi) kabul ederse haddi aşar.

وَأَسْرَفَ فِي دِينِ الإِلهِ وَأَلْحَدَا

وَجَاءَ بِدَعْوَى لا دَلِيلَ يُقِيمُهَا

42-Bu kimse, ispatında delil getiremeyeceği bir iddiada bulunmuş olur. Allah'ın dininde aşırılığa kaçmış ve ilhada düşmüş olur.

بِرأيٍ رَآهُ قَدْ أَتَى اللَّهْوَ وَالردى [454]

وَمَنْ قَالَ مُحْتَاطًا بِردْعِ ذَرِيعَةٍ

43-Kim kendi görüşü ile red-i zeri'a (sedd-i zeri'a) ile ihtiyata dayanarak görüş bildirirse, lehviyyata dalmış ve helake düşmüş olur.

بِتَحْلِيلِهِ مخطي [455] الْكِتَابِ تَعَمُّدَا

مُحِلَّ حَرَامٍ أَوْ مُحَرِّمَ مَا أَتَى

44-Bir haramı helal kılan yahut helal olduğu konusunda nas gelen bir şeyi

haram kılan, kasıtlı olarak Kur'an'a (el-kitap) karşı hata işlemiş olur.

على ذاك بالبرهان ليس مفنّدا [456]

ومن يدّع نسخا على الحكم لم يجىء

45-Bir delil (burhan) getirmeden hükmün neshedildiğini iddia eden kimse, o hükmün neshedildiğini ispatlamış olmaz.

لقول عن الإجماع والنصّ جرّدا

ولا تنتقل عن حال حكم علمته

46-İcmâ ve nassa dayanmayan bir görüşten dolayı bildiğin hükmün durumundan ayrılma.

عليك فلا تعد [457] السبيل الممهّدا

من الحلّ والتحريم أو من لوازم

47-Helale, harama ve bunların lazımı olan hususlara yapış. Bu konuda engebesiz düzgün yoldan şaşma.

على عمل ممن أغار وأنجدا

ولا تلتفت[458] حكم البلاد وجزيها

48-Beldelerin hükmüne ve onların muhaliflerinden veya yandaşlarından gelen bir amel üzere cari olan uygulamalarına iltifat etme.

إلى قصده جمع النصوص لترشدا

وإن لم تجد نصا على الحكم فالتمس

49-Eğer hükme dair bir nas bulamamışsan, doğruyu bulmak için nasları toplayarak hükmün maksadını bulmaya çalış.

وتجمع شملا كان منها مبدّدا

فقد قد جهلته[459]

فتمنح حكما بينها[460]

50-Onlar arasında bilmediğin hükme ulaşır ve dağınık nasları da toplamış olursun.

لَحَقٌّ كَمَا لَوْ كَانَ نَصًّا مُجَرَّدَا

وَذَلِكَ عَلَى مَعْنَاهُ نَصٌّ وَإِنَّهُ

51-Bu, ifade ettiği anlam konusunda nas gibidir ve tıpkı bu konuda müstakil bir nas olması gibi haktır.

تَقُولُ أُلُو الآرَاءِ مِنْهَا تَلَدُّدَا [461]

وَهَذَا الذي يُدْعَى اجتهادًا وليس ما

52-İşte bu içtihat denen şeydir. Görüş sahiplerinin üzerinde inat ederek söylediği görüşler değildir.

عَلَى الدِّينِ نُقْصَانَ النُّصوصِ تَبَلُّدَا

وَأَثْقَلَهُمْ جَمْعُ النُّصُوصِ فَأَظْهَرُوا

53-Nasları toplamak onlara ağır gelmiş ve bu yüzden, aptallık ederek, din konusunda nasların yetersizliğini (noksan olduğunu) iddia etmişlerdir.

تَبَارَكْتَ رَبِّي أَنْ تَكُونَ مُفَنَّدَا!

! وَقَالُوا: لَنَا إِكْمَالُهُ وَتَمَامُهُ

54-Onlar « dini ikmal etmek, tamamlamak bize aittir.» dediler. Oysaki Rabbim, sen çürütülüp tekzip edilmekten münezzehsin !

وَفَصَّلْتَهُ والحَقُّ ما قُلْتَ أَمْجَدَا

وَقَدْ قُلْتَ: إِنَّ الدِّينَ أَكْمَلْتَهُ لَنَا

55-Ey Rabbim! Sen, dini bizim için tamamladığını ve açıkladığını söyledin. Gerçek olan senin şerefli sözündür.

ولا تَلْتَزِمْ شَرْعًا سِوَى شَرْعِ أَحْمَدَا

ولا تَلْتَفِتْ [462] عِنْدَ الخِطَابِ دَلِيلَهُ

56-Hitap konusunda hitabın mefhum-u muhalifine iltifat etme. Ahmed'in dininden başka bir dine yapışma.

وَأَحْمَدُ عَمَّ النَّاسَ أَدْنَى وَأَبْعَدَا

فَكُلُّ نَبِيٍّ خُصَّ إِنْذَارَ قَوْمِهِ

57-Her peygamber sadece kendi kavmini uyarmakla görevlendirilmiştir. Ahmed ise uzak yakın bütün insanlığa gönderilmiştir.

بِهَا تَرْتَقِي الأَعْمَالُ لِلّهِ مُصعِدًا

وَأَخْلِصْ لَدَى الأَعْمَالِ نِيَّتَكَ الَّتِي

58-Ameller konusunda niyetin samimi olsun ki ameller bu niyet sayesinde Allah'a yükselir.

نَبِيِّ الهُدَى خَيْرِ الأَنَامِ مُحَمَّدًا

وَصَلِّ عَلَى الزَّاكِي المُجِيرِ مِنَ العمى

59-Temizleyen, körlükten kurtaran hidayet peygamberi, yaratılmışların en hayırlısı olan Muhammed'e salat ve dua et.

عَلَى مَا هَدَى حَمْدًا كَثِيرًا مُرَدَّدَا

وَلِلّهِ حَمْدِي سَرْمَدًا غَيْرَ مُنْقَصٍ

60-Hidayete erdirdiği için Allah'a tükenmeksizin ebediyyen defaatle hamd olsun.

III- İbn-i Hazm'ın Usûlü'nün Genel Karakteristikleri

İbn-i Hazm'ın kasidesinde usul ve özellikle de usûlu'd-din açısından öne çıkan görüşlere geçmeden önce onun usûlünün temel özellikleri üzerinde bazı düşüncelerimizi, görüşlerini ve problemlere bakışını anlamamıza yardım edebileceği düşüncesiyle paylaşmak istedik. Onun usûlünün genel karakteristiklerini maddeler halinde şöyle tespit edebiliriz[463]:

1- Dinin alanı ile eşya ve tabiat bilimlerinin alanını birbirinden ayırmak gerekir. Bu alanlar, birbiri ile ilişkide oldukları konular veya ortak noktalar bulunsa da, aynı karakterde değillerdir. Din, kaynak itibariyle vahye dayanır. Dolayısıyla dine ait bilgiler ve hükümler, vahye istinat ederler. Vahiy ile Allah tarafından gönderilen bilgiler, bir peygamberin insanlara tebliğ etmesiyle öğrenilir. Bu iki kaynak, din konusunda tüm bilgilerin alındığı, tüm hükümlerin çıkarıldığı aslî temeller olarak değerlendirilir. Dayanağını bunlardan almayan başka asıllar ve yöntemler, din konusunda geçerli yöntemler olamazlar.

2- Eşyanın hakikatı sabittir. Varlıklar, Allah'ın kendilerini yarattığı bir hakikate ve tabiata sahiptirler. Aksi yöndeki düşünceler, delilsiz ve yanlış düşüncelerdir. Eşya yani yaratılmış varlıklar, dış alemde gerçekleşmiş, hakiki birer varlık olup, mümkin varlık kategorisine dahildirler. İnsan, eşya ve hakikatler hakkında duyu organları, akıl ve haber ile bilgi sahibi olabilir. Bunlar, objektif insanî bilginin vasıtalarıdır.

3- İnançla ilgili dinî hükümlerin çıkarılacağı dört asıl kaynak vardır. Bunlar,

İbn-i Hazm tarafından “Kur’an, Sünnet, İcmâ ve Delil” şeklinde ifade edilir. Onun icmâ ve delilin dayanağının da naslar olması gerektiğini düşündüğü de göz önünde bulundurulduğunda, Kitap ve Sünnet, iki ana aslî kaynak olarak karşımıza çıkar.

4- İbn-i Hazm, mantık ilmine büyük önem vermiş ve Gazâlî’den daha önce Müslümanların mantığı öğrenmeleri ve doğru bir şekilde kullanmalarının zorunluluğunu ifade etmiştir.

5- Kıyas ve re’y, inançla ilgili hükümlerin tespitinde kullanılamazlar. Allah ile ilgili konular başta olmak üzere, hiçbir imanî ve dinî meselede kıyas ile hüküm verilemez.

6- Nasların anlaşılması ancak zahirleri üzere olmalıdır. Nasların gizli anlamları, bâtın manaları yoktur. Allah demek istediği şeyi, o cümlelerle söylemiştir. Bu itibarla insanlar cümleleri ve cümleleri oluşturan lafızları zâhiri üzere, Arap dilinin kuralları içinde anlamaya çalışmalı, bunların anlamlarını kaydıracak tevil, teşbih, mecaz ve yorumlardan kaçınmalıdır.

7- Îtikatla ilgili hükümler tespit edilirken hadislere de dayanılabilir. Mütevatir veya âhad olmalarına bakılmaz. Hz. Peygamber’e müsnet yolla ulaşmaları yeterlidir

8- İbn-i Hazm’ın yönteminde her ne kadar nasların zâhirini esas alıp, naslara dayalı bir istidlâli öngörülmekte ise de, akılcılık ve akla dayanmak önemlidir. Hatta bazı araştırmacılar, onun yönteminin akılcılık olduğunu ifade ederler. İbn-i Hazm, İslam inancını temellendirirken, “aklî delillerle Allah’ın varlık ve birliğini, Muhammedî nübüvveti ve onun risaletini kanıtlamaktadır. Bunu yaptığında Kur’an ve sünnetin doğruluğu da sübut bulmuş olmaktadır.”[464] Ancak onun yöntemine salt akılcılık demek yanlış olur. O, akla büyük önem vermiş olması itibariyle, akılcı olarak görülebilir.

9- İbn-i Hazm’ın usûlünde objektiflilik ve sistematik yöntem de önemlidir. O, problemi ortaya koyar, problemle ilgili olarak karşı tarafın görüşlerini, anlayışlarını ve delillerini objektif bir biçimde belirtir. Sonra tek tek bu görüşleri ve delilleri değerlendirir ve yanlışlarını gösterir. Sonra da kendi görüşünü delilleriyle birlikte ortaya koyar. İbn-i Hazm, delillerini öncelikle ayetlerden ve hadislerden seçer, sonra icmâya dayanan deliller kullanır. Tabi ki aklî, bedîhiyyâta ve müşahedelere dayanan delili de ihmal etmez. İbn-i Hazm, bir konuda birilerinden görüş naklederken de çok dikkatli ve ilim ahlakının gerektirdiği ölçülere uygun davranır. Görüşleri metin içerisinde verir ve bunları söyleyen kişinin ismiyle birlikte zikreder. Bazen görüş sahibinin eserinin ismini verir.

IV- Manzumede Öne Çıkan Görüşler

a. İslam’dan Başka Din Yoktur ve Hz. Muhammed’in Daveti Umûmîdir

İbn-i Hazm kasidesinde, dini Allah’a nisbet ederek[465], İslam’ın Allah katında tek geçerli din olduğu[466] bundan başka bir din aranmayacağı[467], Hz. Muhammed’in bize bu dini tebliğ eden bir peygamber olup[468], risaleti ve

davetinin tüm insanlığı şamil[469] olduğunu dile getirmiştir. Allah katında geçerli olan dinin İslam olduğu Kur'an ile sabittir.[470] Allah kulları için İslam'ı din olarak seçmiştir.[471] Allah'ın dini olan İslam'ı insanların duyu organları veya akıllarıyla bilme imkânları yoktur. [472] Bunun için peygamber gelmesine olan ihtiyaç zorunludur. Hz. Muhammed, Allah tarafından görevlendirilmiş bir elçi ve hidayet rehberi olup mahlûkatın en hayırlısıdır.[473] Ondan getirdiği ve bize tebliğ ettiği her şey vahiy mahsulüdür.[474]

b. Din Tamamlanmıştır

İbn-i Hazm eserlerinin birçok yerinde dinin tamamlandığı, hiçbir noksan ve eksiğinin bırakılmadığı hususunu dile getirir. Böylece kıyas, tevil, makbul olmayan içtihat, istihsan-ı re'y gibi yöntemlerle Kur'an'da belirtilmemiş, Hz. Peygamber'in de hakkında bir söz söylemediği görüşleri kabul etmeye karşı çıkmak istemiştir. Dolayısıyla bu zikrettiğimiz yöntemlerle yeni bir şey ihdas etmek, onun düşüncesine göre, Allah'ın dininde eksik olan bir şeyi tamamlamak iddiası ve cüretinden başka bir şey olmayıp, aynı zamanda Allah'ı yalanlamak anlamına da gelir. Kim bu aşırılığa saparak böyle bir şey yaparsa, ahmaklık etmiş ve dinden de çıkmış olur. [475] Zira Allah Kur'an'da[476] dinin tamamlandığını açık bir şekilde ifade etmiştir. İbn-i Hazm, bu görüşlerini kasidesinin 6-9, 52, 54-55. beyitlerinde de vurgulamıştır.

c. Edille-i Şer'iyye

İbn-i Hazm, dinde ahkâmın kendilerinden çıkarıldığı asılların genellikle üç tane olduğunu kaydeder. Bunlar Kitap, Sünnet ve icmâdır. Bunların dışında dördüncü bir aslın olmadığını net bir şekilde ifade eder. Örneğin ed-Durre isimli eserinde bu görüşünü şu sözleriyle ortaya koyar. "Allah'ın muradını bize gösteren asıllar üç tanedir dördüncüsü yoktur: Bunlar Kur'an, ister bir topluluk tarafından, isterse sika ravilerin yine sika ravilerden nakletmesi sûretiyle olsun peygambere ulaşan hadisler ve icmâdır."[477] Ancak birkaç yerde bunların sayısını dörde çıkartır ve medlûlüne kesin olarak delalet eden burhan/ delil[478] diye isimlendirdiği dördüncü bir asıldan bahseder. Kasidedeki ibarelerine baktığımızda, Kitap[479], Sünnet[480], icmâ[481] ve burhan/delil[482] şeklinde bunların açık bir biçimde zikredildiğini görmekteyiz. Onun edille-i şeriyyeyi çoğu zaman üç, kimi zaman da dört olarak ifade etmesi bir çelişki olarak görülebilir. Ancak biz bunun bir çelişki olduğu kanaatinde değiliz. Çünkü onun düşünce sisteminde, dördüncü asıl olarak kabul ettiği burhan, kendinden önceki üç asla dönen ve onlarda olanı çıkarmaya çalışan yöntemden farklı bir şey değildir. Dolayısıyla dördüncü asıl olan burhan, zaten ilk üç asla dönen bir delil olmaktan öte bir şey değildir. Bu husus üzerinde daha sonra tekrar duracağız.

İbn-i Hazm, dinî bir hükmü bilmenin ancak zikrettiğimiz bu dört şeyden birisi ile mümkün olacağını düşünür. Ancak bunların hepsi de nassa râcidirler. Nas ise sübûtu bilenen ve manası anlaşılan şeydir.[483] İbn-i Hazm, bu dört aslın kesinlikle birbiriyle çelişmeyeceğini ve birbirine muhalefet edemeyeceğini kabul eder. Ona göre sünnet, Kur'an'a kesinlikle ters düşemez. Aksine onu şerh edip tanımlar, icmâ da sünneti şerh eden ve tamamlayan bir temel olduğuna göre,

onun da Kur’an’a ters düşmesi mümkün değildir. Akıl da böyledir, Kur’an’la çelişmediği gibi, Kur’an da akılla çelişmez. İbn-i Hazm, bunu şöyle ifade etmiştir. “Allah’ın buyurduğu her söz hak olup, hiçbiri aklî olana aykırı değildir. Aksine Allah’ın sözlerinin hepsi mâkuldür. Allah’ın haber vermesinden önce bizim için mümkün olan bu bilgiler, Onun haberiyle vacip, hak ve kesin olurlar.”[484] Usul âlimlerinin genelinin kabul ettiği dört asıldan farklı olarak, İbn-i Hazm’ın kabul ettiği dört asıl içerisinde kıyas yoktur. O, kıyasa olan karşıtlığı ile tanınmıştır. Onun edille-i şer’iyye olarak ifade ettiği asıllar üzerinde kısa açıklamalar yapmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

c. 1. Kitap

İbn-i Hazm, Allah tarafından inzal edilmiş ve tevatüren bize kadar gelmiş, lafzı Arapça olan Kur’an’ın şer’i hükümlerin çıkarıldığı ilk ve asıl kaynak olduğunun altını çizer. Onun bu konuda diğer usulcülerden ayrıldığı bir husus yoktur. O Kur’an’ın beyanının üçe ayrıldığını ifade eder:

Birinci kısım, kitabın her hangi bir açıklamaya ihtiyaç duymayan, anlamı açık olan kısmıdır. Kıssalar, çocukların ve eşlerin miras payları, iftira ile ilgili ayetler gibi konular bu kısma dahildir. İkinci kısım, Kur’an’ın mücmel olan kısmıdır. Ancak bunlar başka yerlerde beyan edilmiştir. Mesela talak ile ilgili bazı ayetler, talak süresinde açıklanmıştır.[485] Üçüncü kısım, Kur’an’ın sünnetle beyan edilen kısmıdır. Bunlara örnek olarak da nikah, zekat ve namazla ilgili ayetler zikredilebilir. Hz. Peygamber namazın nasıl kılınacağı ile ilgili olarak “Benden gördüğünüz gibi namaz kılınız.”[486] buyurmuş ve böylece kitabın namaz kılın emrinin nasıl ifa edileceğini belirtmiştir.[487]

Bununla birlikte İbn-i Hazm, Kur’an’ın manasını açıklamadığı veya daha fazla bir bilgi vermediği, peygamberin de bir izahta bulunmadığı bir takım ayetlerin olmasını reddetmez. Sözgelimi huruf-u mukatta tabir edilen ve bazı sürelerin başlarında bulunan “ حم الم” gibi harfler bundan başka “ والشمس والمرسلات، والتين” gibi yeminler konusunda bu harflerin ne anlama geldiği, niçin bu varlıklara yemin edildiği gibi konularda ne kitapta, ne de hadislerde bir bilgi verilmemiştir.[488]

Yine Kur’an’ın kendi ifadesine göre, bir kısım ayetler müteşabihtirler. İbn-i Hazm, bunların teviliyle uğraşmayı bidat ve haram olarak değerlendirir. O bu konudaki görüşlerini şu sözleriyle ifade etmiştir: “Allah, müteşabihatı tevil etmek isteyenlerin kalplerinin bozulmuş olduğunu, fitne çıkarmak istediklerini haber vermiştir.[489] Biz bu sıfattan Allah’a sığınırız. Naslarla sabit olmuştur ki, müteşabihatın tevilini ancak Allah bilir, başkası bilmez. Dolayısıyla müteşabihatı bilmeyi arzulamak haramdır.”[490]

c. 2. Sünnet

İbn-i Hazm da diğer usulcülerin yaptığı gibi, sünneti üç kısma ayırır. Bunlar peygamberin, söz, fiil ve takrirleridir.[491] Peygamberin söz ve fiilleri, İbn-i Hazm’a göre kesinlikle hüccet olarak kabul edilir. Bunlarla amel etmek farzdır. Ancak peygamberin takrirleri[492] genel anlamda mendubiyet ifade ederler.[493] Şayet bir emir lafzı söz konusu olursa ve takriren sabit olan bir hükmü bizim uygulamamız gerektiğine dair bir karine bulunursa; o zaman, takrir de hüccet

olur ve bununla amel etmek farz olur. [494] Bu görüşleri kasidesinde 14 ve 15. beyitlerde de görülmektedir.

İbn-i Hazm mütevatir hadislerin hem bilgi hem de amel konusunda bir vücûbiyet gerektirdiği konusunda diğer usulcülerle aynı görüşü benimser. Onun mütevatir hadisler konusunda diğerlerinden ayrıldığı hususların başında, bazen bir haberin iki ravi tarafından rivayet edilmesinin de tevatür ifade edebileceğini düşünerek, mütevatir haberin her zaman topluluktan gelen haber olmayacağını iddia etmiş olmasıdır. [495]

İbn-i Hazm'ın âhad haber ile zorunlu bilginin husûle gelmesi ve bu haberlerle amel edilmesi konusundaki görüşleri de kısmen diğer usulcülerinkiyle uyuşur. Cumhura göre âhad hadisler zaruri bilgi gerektirmezler ve zann-ı galip ifade ederler. Ancak kendileri ile amel edilebilir. Bu durumu Âmidî, şöyle izah etmiştir: "Muhaddislerin bazı haberleri reddedip bazıları üzerinde tevakkuf etmeleri, haberlerde böyle davranmayı gerektiren bir halin bulunuşu veya aranan bir şartın bulunmayışı gibi sebepler nedeniyledir. Yoksa o haberlerle amel etmek hususunda hemfikir olup da, sıhhat derecesi bakımından ihticaca elverişli olmadıklarından değildir."[496] Cumhurdan farklı olarak, âhad hadislerin amelle birlikte ilmi de gerektireceğini kabul eden[497] İbn-i Hazm, bu konuyla ilişkili görüşleri şöyle ifade eder: "Eğer adûl olanın rivayetiyle, Hz. Peygambere kadar ulaşıyorsa, âhad haber ile amel etmek vaciptir. Yine onun doğruluğunu bilmek de vaciptir"[498] "Resûlullah'a muttasıl, âdil bir haber-i vâhid, kesin bilgi bildirir. Bunda yalan ve tevehhümün olması caiz olmaz. Böyle bir haber Allah katındandır. Allah Resûlü'nün bütün sözleri vahiydir."[499] İbn-i Hazm, aynı görüşünü kasidesinde 14, 21-25. beyitlerde de ifade etmiştir.

İbn-i Hazm bazı hadislerin, sırf mütevatir şartlarını haiz olmadığı için gözardı edilmesinin doğru olmayacağını şöyle ifade etmektedir: "Bir sahabi, diğerlerinin dikkatinden kaçmış veya duymadıkları bir hadisi nakledebilir. Sahabenin çoğunluğu bunu kaçırmış olabilir. Bu yönden bu hadis tek başına gerçeği ifade edebilir. Ayrıca bu dünyada, âlim ve salih insanların sayısı, her zaman cahil ve fasık insanların sayısından daha azdır. Bu konuda Allah'ın şu sözü delil olarak yeterlidir: "Ancak iman edip salih ameller işleyenler hariç, ama onlar da çok azdır."[500] İbn-i Hazm daha sonra "Bu din garip başladı ve garip bitecektir. Ne mutlu o gariplere!" şeklinde bir hadis rivayet ederek şöyle der: "Eğer insanların çoğuna tabi olursan ve onlar zanlarından başka bir şeye tabi değillerse, seni doğrudan saptırırlar. Kur'an ve sünnete uyanlar azdır. Bunlar az olan gariplerdir."[501] Buna ilaveten İbn-i Hazm, bu konudaki görüşünü savunmak için "İnananların hepsinin birden savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grubun dinde derin bilgiler edinmek ve sefere çıkanlar geri döndüğünde, onları uyarmak için arkada kalmaları doğru olur?"[502] ayetini delil olarak getirir. İbn-i Hazm'a göre ayette geçen "taifetun" kelimesi genel anlamda, bir topluluk içinde bir kişiden başlayarak, daha fazlasını da içine alan bir sayısal çokluğu, ifade eder. Bu demek oluyor ki, taifenin en asgarisi bir kişi olabilmektedir. Bu durumda bir kişi tarafından rivayet edilen hadislerin makbul olması gerekir.[503] Ayrıca peygamberden nakledilen haberin bir veya birkaç ravi ile rivayet edilmiş olması, onların şüpheyle karşılanmasını gerektirmemelidir.

Zira o zamanda Arabistan'da mevcut olan yaşam şartları, insanların maişet sıkıntıları, her birinin bir işle yaşamını idame ettirmeye çalışıyor olması, herkesin her zaman peygamberin dizinin dibinde olmasını mümkün kılmıyordu. Kimileri tarlasında bağında, kimileri ticaretinde, kervanında işinde gücünde idiler. Bu yüzden peygamber, tebliğini yerine göre karşılaştığı bir kişiye yapıyordu. Bu şartlar göz önünde bulundurulursa, çoğu sahabenin bilmediği bir rivayeti Ebû Hüreyre gibi şahısların birinin veya bir kaçının biliyor olması akıldan uzak görülmez.[504] İbn-i Hazm, bu konuda Hz. Ömer'in kadınların mescide alınmamasını bildiren bir haberi kendi oğlundan öğrenmiş olmasını örnek vererek görüşünü tekit etmeye çalışır.[505]

İbn-i Hazm'ın hadisleri delil olarak kabul ederken dikkat ettiği bir başka husus da, hadisi rivayet eden sahabinin, "Allah Resûlü dedi" şeklinde kesin bir ifadesinin olmasıdır. O, böyle olmayan hadislerin, peygambere nispetini kabul etmez. Zira o, peygamberin söylediği kesin olarak metinde ifade edilmeyen sözün, sahabe sözü olma ihtimalini taşıyabileceğini düşünür. Sahabe sözü ise asla peygamberin sözü olmadığı gibi, zorunlu olarak kesin bilgi husûle getirmez.[506]

İbn-i Hazm'ın, hadisleri ve âhad haberleri kullanmasının altında yatan temel düşünce, onun Kur'an ve sünneti aynı derecede birer asıl olarak kabul etmiş olmasıdır.[507] O, Kur'an'da geçen "zikir" lafzını Kur'an ve Sünnet olarak anlar ve bu konuda ısrar eder. Halbuki âlimlerin çoğu buradaki zikrin, Kur'an olduğunu kabul etmişlerdir.[508] Onun hadise yaklaşımı, tıpkı Kur'an'a yaklaşımı gibidir. Dolayısıyla hadisin, kelâmî konularda da kullanılmasını doğal ve doğru bulur. Nitekim onun bu düşüncelerini 22, 25. beyitlerde ifade ettiği görülmektedir.

c. 3. İcmâ

İbn-i Hazm, icmâyı, "Peygamber'den gelen bir haber üzerinde sahabenin icmâ etmesinden başka bir şey değildir." şeklinde tanımlar. İbn-i Hazm, bu tarifi farklı cümleler halinde tekrarlar. Örneğin başka bir yerde şöyle bir ifade kullanır: "İcmâ, sahabenin Peygamber'den naklettiği ve bütün ümmetin de asırdan asıra onlardan naklettiği şeydir; iman, namazlar ve oruç gibi."[509] O, icmânın Hz. Peygamber'in tevkîfine raci olduğunu, dini bir konuda Allah'tan ve peygamberden gelen bir nassa dayanmayan icmânın bir geçerliliğinin olamayacağını[510] ifade ederek bu asla verdiği değer ve önemi şöyle anlatır: "İcmâ, Hanif dinine mensup olanların prensibidir.[511] Onlar icmâ'ın yanındadırlar ve icmâya sığınırlar. İcmânın sahih olduğuna dair bir delil bulunduğunda, kim icmâdan ayrılırsa, kafir olur."[512] Yaptığı tanımdan da anlaşılacağı üzere o, icmâyı sahabenin icmâsı ile sınırlandırmaktadır. Sahabenin icmâsını da, ancak peygamberden nakledildiği sabit haberler üzerinde olduğunda kabul etmektedir. Dolayısıyla sahabenin kendi içtihatları ile ittifak ettikleri herhangi bir hüküm, eğer kitap veya sünnette var olan her hangi bir nassa dayanmıyor, sadece sahabe içtihadı olarak kalıyorsa, bu da icmâ olmaz. İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi[513], bu görüşleriyle İbn-i Hazm, icmâ konusunda kelamcıların ve fıkıhçıların yollarından ayrılmaktadır.

İbn-i Hazm, sahabenin icmâsının, sahih icmâ olmasını temellendirirken,

sahabenin sayısının belli olduğu, Kur'an'ın indiği devirde hepsinin mümin olduğu, ayetlerde geçen müminler lafızlarının onlar için kullanıldığı gibi gerekçelere dayanır.[514] "İcmâ, ancak nebiden bir tâlim veya tevkif sonucunda olur. Sahabiler sınırlı sayıda idiler. İcmâlarının akdi, ve görüşlerinin hasrı mümkündü. Ayrıca onların hepsi Hz. Peygamber zamanında mümindiler. Dönemlerinde Sahabe, Müslümanların hepsidir. Onlardan başka herkes kafir idiler. Onlardan sonraki asırlardaki müminler, Müslümanların hepsini değil, bir kısmını oluştururlar."[515]

İbn-i Hazm özel bir şehrin, özel bir beldenin icmâ'ının delil olarak kabul edilmesini de reddeder. Bu itibarla, Mâlikilerin Medine halkının icmâ'ını sahih icmâ kabul etmesini doğru bulmaz. O, bu konuda çeşitli itirazlarda bulunarak, "Bir kere Medine'nin en üstün belde olduğunu nereden çıkarıyorsunuz, bunun delili nedir?" diye sorar. Sonra Medine'de münafıkların ve diğer belde halklarında olduğu gibi, şarap içen, zina eden, yalan söyleyen, günahkâr, fasıkların bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla coğrafî bir bölgenin icmâ'ının, sahih icmâ olması fikrine karşı çıkar.[516] Kasidede 47. beyitte bir belde halkının uygulamasının nassa dayanmıyorsa kabul edilmemesi gerektiğini belirten ifadelerinin olduğunu görmekteyiz.

c. 4. Burhan

"Aklî Burhan"[517], "Aklın delillerinin gerektirdiği"[518] "Medlûlüne kesin olarak delalet eden burhan"[519] şeklinde isimlendirdiği[520] delili kabul eder . Onun dördüncü asıl olarak kabul ettiği bu delil, nastan hariç değildir. Bilakis ilk üç kaynaktan (Kur'an, Sünnet, İcmâ) çıkarılan ve bunlarda bulunan bir şeydir.[521] Dolayısıyla delil; ne kıyastır, ne de sadece aklî istidlâlden ibaret olan bir şeydir. İbn-i Hazm'ın kabul ettiği delil, mantıkî zorunluluklar şeklinde olup, illet üzere kaim olan fıkhî kıyastan başkadır.[522]

İbn-i Hazm, illet ile delili de birbirinden ayırarak, bunların farklı şeyler olduklarını ifade eder. Onun düşüncesine göre, her ne olursa olsun delil yani burhan ile sıhhat bulan her şey Kur'an'da ve Resûlullah'ın kelamında veya icmâda bulunur. İyi araştıran ve Allah'ın kendisini anlayışlı kılmak suretiyle desteklediği herkes bunları bilir. Bunların dışında kalan şeyler ise kanaat veya saçmalık olup, Kur'an da, Allah Resûlü'nün kelamı da bunlardan beridirler. [523]

İbn-i Hazm nastan alınan delilleri yedi kısma, icmâdan alınan delilleri ise dört kısma ayırır. Nastan alınan yedi kısım delil şunlardır:

1- Herhangi birinde açıkça belirtilmeyen bir sonuca birlikte götüren iki mukaddime. Örnek vermek gerekirse: "Her sarhoş edici içecek, hamrdır." ve "Her hamr, haramdır." Naslardan alınmış olan bu iki öncülün zorunlu sonucu, "Her sarhoş edici içecek haramdır." şeklinde olacaktır. Bu bir kıyas değil, naslardan çıkarılmış bir burhandır.[524]

2- Bir hükmün kendisine bağlandığı şart. Hükmün kendisine bağlandığı şart gerçekleşince ona bağlanan hüküm de gerçekleşir. Buna örnek olarak "Eğer vaz geçerlerse, önceki yaptıkları bağışlanır."[525] ayeti zikredilebilir.

3- Kendisinden dolaylı bir anlamın çıkarılması mümkün olan lafız. Örneğin, "Şu bir gerçek ki, İbrahim başkaları için gamlanıp ah eden ince yürekli, yumuşak bir

insandı."[526] ayetindeki ifadeden İbrahim (a.s.)'ın sefih ve gamsız biri olmadığı sonucu zorunlu olarak çıkarılır.

4- Birkaç şıktan biri hariç diğerlerinin batıl olduğunun gösterilmesiyle elde edilen zorunlu netice. Literatürde aklî taksim veya sebr ve taksim olarak adlandırılan bu hususu İbn-i Hazm bazen "zarûretü'l-akl" olarakda isimlendirir. Mesela bir şey ya haramdır, ya farzdır veya mübahtır. Haram ve farz olmadığı ispatlanırsa, onun mübah olduğu hükmü zorunlu olarak ulaşılan bir hüküm olmuş olur.[527]

5- Üst dereceye ait bir hükmün altında toplanan önermeler. Mesela Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'den üstündür. Hz. Ömer, Hz. Osman'dan üstündür. Buna göre Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Osman'dan üstün olması kaçınılmazdır.

6- Mantıkçıların "aksu'l-kazaya" dedikleri türden olan hükümler. Mesela "Sarhoşluk veren her içecek haramdır." hükmünden, haram olan bazı şeylerin, içki türünden olduğu zorunlu olarak çıkarılır.

7- Lafzın barındırdığı birkaç anlamdan çıkarılan hükümler. Mesela "Zeyd yazıyor." denildiğinde, onun hayatta olduğu, yazı yazmayı bildiği, kaleminin olduğu gibi anlamlar zorunlu olarak anlaşılır.[528]

İcmâdan alınan deliller ise dört tanedir.

1- İstishâb-ı Hâl: Fakihlerin dilinde "değişikliğine dair bir delil ikame edene kadar, bir şeyin geçmişteki durumunu koruduğuna hükmetmek"[529] demektir. İbn-i Hazm'a göre naslar ile sabit bir hüküm bulunduktan sonra, bir delil getirmeksizin hiç kimse bu hükmün değiştiğini iddia edemez. Var olan bir hükmü değiştirmeye teşebbüs edemez. Böyle bir iddia, dini değiştirmek anlamına gelir.[530] İbn-i Hazm'a göre, din tamamlanmıştır, artık dinde belli bir meseleye ait olarak belirtilmiş olan hüküm kıyamete kadar geçerlidir. Bunu kimse değiştiremez. Değiştiğini iddia edenlerin delilini getirmeleri gereklidir.[531]

2- Ekallu mâ Kîle: Söylenen şeyin en azı demek olan bu delil türü zekât, diyet gibi meselelerde ihtilaf edildiğinde çalıştırılır. Bir topluluk daha az miktarı farz sayar, başka bir gurup da bundan fazlasını farz sayarsa, en az miktarda icmâ edilmiş olur. İbn-i Hazm bunu, farklı rivayetler söz konusu olduğunda, en az miktar üzerinde karar kılmak olarak değerlendirir.[532]

3- Bir Görüşün Terki Üzere Oluşan İcmâ: İbn-i Hazm'a göre Müslümanlar herhangi bir konudaki bir görüşü terk etmek konusunda icmâ ederlerse bu da icmâdan çıkan bir delil olur.

4- Hükümler Karşısında Müslümanların Eşitliği: İbn-i Hazm'a göre din bütün Müslümanları muhatab olarak kabul etmiştir. Aksi bir tahsis, bir sınırlandırma söz konusu değilse, hükümler mukayyed olmayıp, mutlak bırakılmışsa, bütün Müslümanlar bu hükümler karşısında eşit konumdadırlar. Dini bir hükmün teklifi doğurmasında, bu sorumluluk bütün Müslümanları kuşatır. Eğer bir hükmün belli bir şahsa veya şahıslara şamil olduğu, tahsis edildiği gibi iddialarda bulunulursa, bu iddiaları ortaya atanların, bu görüşlerinin delillerini getirmeleri gereklidir.[533]

İşte naslardan alınan mezkur yedi kısım delil, nasların manası ve mefhumu olup, hepsi nasların şumulü içerisindedir.[534] Aynı şekilde icmâdan alınan dört kısım delil de, icmâın dışında olmayıp, tamamen icmâ'a dahildir.

d. Merâtibu'ş-Şerî'a

Bu konu, ağırlık ve detayları yönünden fürû'u ilgilendirdiğinden biz üzerinde çok durmak istemiyoruz. Bu konuda Prof. Dr. H. Yunus Apaydın'ın[535] ve Yrd. Doç. Dr. Ayhan Ak'ın[536] makalelerini tavsiye ederek kasidedeki ibareleri değerlendirmekle yetineceğiz.

İbn-i Hazm, kasidesinde haramın, helalin ve kulları ilgilendiren hükümlerin açıklandığı ve kesin hükme bağlandığını, insanların ihtilafa düştükleri konularda hükmün ne olduğunun mükerreren bildirildiğini, haram olduğu tek tek belirtilen ve sınırlı sayıda bulunan şeylerin dışında kalanların mübah olduğunu ifade eder.[537] Eğer Allah tarafından itaat etmemizi emreden bir nas gelmişse bununla amel etmenin vacip olduğu, böyle bir emir yoksa o zaman bununla amel etmenin gerekmeyeceğini[538] belirten İbn-i Hazm, nas ve icmâ'dan bir delilden yoksun olan bir takım indi görüşlerle, bilinen hükümden ayrılmamak gerektiğinin[539] altını çizer.

e. Teklîf-i Mâlâ Yutak Yoktur

Kasidede her ne kadar kelami bir tartışma olan teklîf-i mâlâ yutak, yani güç yetirilemeyen işlerle kulların mükellef tutulup tutulamayacağı tartışması bağlamında bir cümle olmasa da İbn-i Hazm, Allah ve Resulü'nün bir hükmü bildirip açıklaması olmadan, dinin hükümlerinin insanlar tarafından bilinmesinin, insan açısından mümkün olmadığı yönünden konuya bakarak, Allah'ın insanlara güç yetiremeyecekleri bir iş yüklemediği ve böyle bir şeyi irade etmediğini ifade etmiştir.[540] Helal ve haram olduğu konusunda açık hüküm bulunan meseleler bellidir. Bunun dışındakiler ise mübah olarak değerlendirilmelidir görüşünde olan İbn-i Hazm, bir peygamberin bildirmesi olmaksızın dini hükümlerin bilinmesinin insanın takat ve gücünü aşan bir iş olduğu kanaatindedir. [541] Zira insana verilen duyular ve akıl, din alanında bilgi sağlayamazlar ve hüküm koyamazlar. Ancak kendilerine bildirileni algılayıp, anlamakla sınırlıdırlar. Dinî hükümlerin kaynağı ise vahiydir. Dolayısıyla insanın vahiy ve vahyi bildiren bir nebi olmadan[542], dinî ahkâmı bilmekten aciz olduğu açıktır.

f. Nasları Zâhirine Göre Anlamak ve Tevil

İbn-i Hazm, hem fürûu'd-din yani fıkıh hem de usûlü'd-din yani akaid ve kelam ile ilgili konularda aynı zâhiri yöntemi benimsemiştir. O, zâhirilik prensibini akide konularına da tatbik etmek ve böylece kelam ile fıkhı, bir tek fikri esas altında birleştirmek istemiştir. R. Arnaldez tarafından İbn-i Hazm üzerinde yapılan bir araştırmada da gösterildiği gibi, gramer de bu muhtevaya dahildir. Bunun başlıca gayesi, bütün insan hayatını sadece objektif ilahî vahye dayandırmak ve sübjektif olan her şeyi dışarıda bırakmak olduğu söylenebilir.[543] Onun dayandığı zâhiri yöntem iki esasa dayanır: Birinci esas, Kur'an ile Sünnet'in zâhirini ve icmâyı kabul etmek. İkinci esas ise kıyası, re'yi, istihsan ve taklîdi reddetmek[544]. Birinci asıl, nas ile gelen şeye yapışmaya, Allah'ın kitabı ile Hz. Peygamberin sünnetinin zâhirini almaya, sahabenin icmâsını kabul

etmeye dayanır. İbn-i Hazm, bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklar: “Biliniz ki Allah’ın dini, bâtını olmayan zâhirdir; o açıktır, gizli sırları yoktur. Bir bütün olarak din, kendisinde kapalılık olmayan delil ile sübut bulur. Delili olmadığı halde, görüşüne uymaya çağıran kim olursa olsun, kötü gözle bakın. Dinin sırları ve bâtını olduğunu ileri süren kim olursa olsun, bunlar boş iddialar ve yalanlardır. Biliniz ki Allah’ın elçisi, dinin ne bir kelimesini, ne de daha fazlasını gizlemiştir. Eşlerine, kızına, amcasına, amcaoğluna veya sahabesine bildirip de kızıla, zenciye ve koyun çobanına bildirmediği, sakladığı dinî bir bilgi yoktur. Hz. Peygamberin indinde ne gizli bir bilgi, ne bir işaret, ne bir bâtın ne de bir takım insanların yakıştırdıkları bilgiler vardır. Eğer Allah’ın elçisi onlardan bir şeyi gizlemiş olsaydı; emredildiği gibi tebliğde bulunmamış olurdu. Kim böyle derse, kuşkusuz kafir olur. Size tavsiyem şudur ki: Nasıl olduğu açıklanmayan, delili izah edilmeyen bir sözü kabul etmeyin. Peygamberinizin ve ashabının imza ettiği şeyden ayrılmayın.”[545]

İbn-i Hazm her zaman dinin vahiy kaynaklı olduğuna dikkat çekerek, bu alanda aklın tek başına bilgi edinemeyeceğinin altını çizer. İnsanlar Allah katında dinin ne olduğunu, neyin haram, neyin helal, neyin ibadet olduğunu kendi başlarına bilemezler. Bunlar ancak Allah tarafından teşri edilir ve ancak vahiy alan bir peygamberin tebliği ile bilinebilecek hususlardır. İnsanlar, Allah’ın sözlerini yani kitabı ve peygamberin sünnetini zâhiri üzere anlamalı ve dini hükümleri bu şekilde tespit etmeye çalışmalıdır. “Dinî hakikatları, zâhirinden ayırmadan kabul etmek gereklidir.”[546]

İbn-i Hazm, zâhiri metodun doğruluğuna dinin vahiy kaynaklı ve tamamlanmış, hiçbir eksiğinin bırakılmamış olmamasını delil getirir.[547] Çevirisini verdiğimiz kasidede de bunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Ayrıca “Biz, Kur’an’ı apaçık bir Arapça olarak indirdik”[548], “Allah’ın emirlerini onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”[549] ayetlerini gerekçe göstererek, Kur’an ve Sünnet’in zâhirlerine ve mevzularına hamledilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre kim bu yolda yüz çevirir ve bir nas ve icmâ olmaksızın tevile yönelirse, Allah’a ve Rasûlüne iftira etmiş olur, Kur’an’a ters düşer ve kelimeleri anlamlarından saptırır.”[550] Kasidede 27. beyitte söylediği gibi tevil, tahriftir.

İbn-i Hazm, dinî metinlerin yorumu için, zâhiri bir gramer ortaya koymuş, bu gramerde özellikle eş anlamlılık üzerinde durmuştur. O, dilin muhteviyatını anlamak için gerekli olan her şeyi, yine bizzât dilin kendisinin sağladığını düşünür. Sonuç olarak Kur’an’ı açık bir Arapça ile vahyeden Allah, ne kastettiğini tamamen söylemek için dili kullandı. Her bir ayet gramer açısından, direkt ve genel anlamı içinde anlaşılır. Allah, özel bir manayı bir ayete yüklemek isterse bir işaret sağlar. Ya aynı ayet içinde veya başka bir yerde bu işareti belirtir.[551] Arapça olan ve vahye müstenit olan Kur’an ve Hadis, Arapça’nın gramer, sentaks, stilistik formu içerisinde anlaşılmalıdır.[552] İbn-i Hazm açısından, lafzın muktezasını, konulduğu anlamdan başka bir anlama nakletmek doğru değildir. Fikirler ve özellikle dinî hakikatler ile bunların lügavî senetlerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Şer’î hükümlerde bulunmak işinde beyânî esaslar gereklidir. Bunlardan müstağni kalınamaz.[553] Lafızların, zâhirlerinden başka

bir anlama geldiğine dair bir nas veya icmâ veya bir zaruret bulunmadıkça, başka anlamlara çekmek doğru olmaz.[554] Eğer lafızların başka manaya delalet ettiklerine dair belirtilen özelliklerde bir delil var ise, bunlara boyun eğmemiz zorunludur. Çünkü Allah'ın kelamı, haberleri ve emirleri değişmez. İcmâ ise ancak hakikatı ortaya koyar. Allah da ancak hakikati söyler.[555]

İbn-i Hazm haberi sıfatlar veya müteşabih sıfatlar olarak bilinen, Allah'ın eli, yüzü, gelmesi, inmesi, gülmesi, ayağı, topuğu gibi konularda bazı ayet ve hadisleri tevil etmiştir. Bu yüzden bazı araştırmacılar tarafından kendisiyle çelişmekle itham edilmiştir. Oysaki İbn-i Hazm, kasidesinde 17 ve 28. beyitlerde ifade ettiği gibi tevili gerektiren bir bürhan olması durumunda tevil yapmayı kabul etmektedir. Yed, vech, ayn, ricl, nüzul gibi kelimelerin, Allah hakkında mahlukat ile ilişkilendirildikleri zâhir anlamlarda anlaşılamayacağına dair nastan gelen açık bir delil vardır. Bu delil Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayetin[556] nassıdır.[557]

g. Kıyas, Re'y İstihsânı, Ta'lîl, Sedd-i Zerî'a, Bir Beldenin Görüşü ile Amel Etmek, Mefhum-u Muhalif Yöntemleri

İbn-i Hazm, kasidede 41-44. beyitlerde kıyas yaparak, ta'lîl yani bir illetin varlığını iddia ederek, istihsan-ı re'yde bulunarak veya seddi-zeri'a ve hitapta mefhum-u muhalifi kabul etmek[558] gibi bir yönteme dayanarak hüküm vermeyi nefsi hakem kılmak olarak değerlendirir. Ona göre bu şekilde davrananlar Allah'ın sınırlarını çiğneyerek haddi aşmakta ve Allah'ın dininde aşırılığa giderek ilhada düşmektedirler. Bu yöntemlerle bir görüş iddiasında bulunmak, İbn-i Hazm'a göre ispatsız ve delilsiz boş sözlerdir. Kim din konusunda boş söz ederse lehviyyata dalmış ve helake sürüklenmiş olur. Haram veya helal olduğu konusunda nas bulunan bir şey hakkında, makbul ve geçerli olmayan farklı yöntemlerle aksi yönde bir hükme sahip olanlar, Allah'ın kitabına karşı kasıtlı olarak hata işlemiş olurlar. Dolayısıyla hakkında nas veya nassa dönen bir icmâ olmayan bir hükmü kabul etmek doğru olmadığı gibi, böyle bir dayanığı olan bir hükmü, mesnetsiz indî görüşlerin ortaya attığı hükümlerle değiştirmek de doğru değildir.[559] Aynı şekilde özellikle Malikilerin görüşü olan Medine halkının ameliyle amel etmek şeklindeki bir beldenin uygulamalarını esas almak da nassa veya nassa dönen bir icmâ'a dayanmadığı için kabul edilemez. Herhangi bir beldenin uygulamasının, diğer beldelerin uygulamasından bir ayrıcalığı ve üstünlüğü olmadığı gibi şer'i hükümlerin bilineceği bir kaynak da değildir[560].

İbn-i Hazm'a göre kıyas, "heva ile hükmetmektir."[561] O, kıyasta kendisine dayanılan gerekçelerden biri olan "Ta'lil" nazariyyesine açık şekilde itiraz ederek şöyle der: "Allah veya Resûlü falanca bir işe, falanca bir sebepten veya gerekten dolayı hükmettiği zaman, illet kabul edilir. Çünkü hüküm budur, bunun içindir. Allah o sebebi, haklarında nassın geldiği durumdaki eşyalar için sebep yapmıştır. Elbette ki bu sebepler bu yerlerden başka bir durumda hiçbir hüküm gerektirmezler."[562] "İllete delil denmez. Delile de illet ismi verilmez. İllet, bir hüküm vermeyi gerektiren şeydir... Kıyası savunanlar delili illetle, illeti delille karıştırmaktadırlar."[563]

İbn-i Hazm, lafızları tevil ederek, kıyas, ta'lil ve istihsan ile hüküm çıkarmayı

kabul edenlerin söylediklerinin, Hz. Muhammed'in şeriatından farklı olduğunu, gerçek şeriatın Hz. Ahmet'in (s.a.s.) şeriatı olduğunu ima ve ifade etmektedir. [564] Ona göre Müslümanlar arasındaki fikir ayrılıklarının ana sebebi, kıyas ile hükmetmektir.[565]

İbn-i Hazm kıyası redderken[566], onu kabul edenlere çok ağır ithamlarda bulunarak şöyle der: "Kıyası ilk defa kullanan şeytandır. O, Allah'ın Adem'e secde edin emrine karşı gelmiştir. Bunu da kıyas yoluyla vardığı bir hükümden dolayı yapmıştır. Kendisinin Adem'den daha hayırlı olduğunu zannetmiştir."[567]

İbn-i Hazm'ın usûlünde ana prensip şeriatta bir hükmün ancak nas ile sabit olacağıdır. Bu Allah'ın yapmamızı istediği şeydir. Biz haram kılamayız, helal de kılamayız, şeriatta bir artırma veya eksiltmede de bulunamayız. Ancak Allah'ın ve peygamberin dediklerini söyleriz. Bu ikisinin sözlerinin dışına çıkmayız. Ondan bir şeyi terk edemeyiz. Bu, hiç kimsenin karşı çıkamayacağı ve kendisinden başkasını seçemeyeceği mutlak dinin kendisidir. Fıkıh ve şeriatı, ta'lil ve kıyas üzerine tesis etmek yanlıştır. Çünkü cüz'ün cüz'e veya fer'in asla kıyası üzerine hüküm bina etmek, yanlıştır. Bilakis mantıkî, dakik kaideler üzere hüküm bina etmek gerekir. Bunlar arasında, iki mukaddimeden zannî bir netice çıkarmak yoktur. Cüz'ün cüz'e, fer'in asla ya da aslın fer'e kıyası olmaz. Bu, ancak mantiki kıyasla olur. Gaibi şahide kıyas etmek bâtıldır. Çünkü mahlûkât için sahih ve doğru olan bir şey, Allah için doğru olmaz. Zira tabiat alemi ile metafizik alemin arasını birleştirmek imkansız bir iştir. Çünkü bunlar aynı seviye ve standartta değillerdir. [568]

h. Taklit

İbn-i Hazm, kasidesine insanların dinin asli kaynaklarını bir kenara bırakarak taklide yöneldikleri ve bu yüzden de fikir ayrılıklarına düşüp, herkesin kendi fikrini doğru bulduğu eleştirisiyle başlamıştır.[569] İbn-i Hazm, taklidi, Hz. Muhammed'in getirdiği ve vahiy kaynaklı olan hidayet nurunun bir kenara bırakılması ve aşırılık olarak nitelendirirek, bunu benimseyenlerin doğruluk yolundan ayrılıp, aşırılığa saparak kaybedenlerden olacağını ifade etmektedir.

İbn-i Hazm'ın usûlü açısından meseleye bakıldığında onun her zaman taklide karşı olduğunu görmekteyiz. O, mezhep taassubu ve taklitçiliğin, ihtilafları ve kavgaları beslediğini, bir mezhebi körü körüne taklit eden insanların, kendi mezhebinde olanlara sevgi, diğer görüşlerde olanlara karşı ise bir düşmanlık beslediğini görmüş ve bunun yanlış olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden hiçbir mezhep imamını taklit etmeyi kabul etmiyordu. Sahabenin ve tabiînin yolunun, içtihat etmek ve Hz. Peygamber'in sünnetini araştırmak olduğunu, eğer taklit caiz olacaksa sahabenin taklit edilmesinin, Mâlik'i taklit etmekten daha evlâ olduğunu ifade ediyordu.[570] 11-14. beyitlerde kişilerin görüşlerini benimsemek ve taklit etmenin zanna tabi olmak ve dalalet olduğunu ifade eden İbn-i Hazm, Allah'ın bu konuda korkutarak yasaklamasının bulunduğunu, doğru yolun ise Kur'an ve Sünnet'e tabi olmak olduğunu dile getirir.

İbn-i Hazm, taklidi "Kişinin, peygamber dışında, Allah'ın kendisine uyulmasını emretmediği herhangi birinden görüş alması ve buna uymasıdır."[571] şeklinde tanımlayarak haram olduğunu ifade eder. Ona göre, taklit gerçek bilgi sağlayan

bir yöntem değildir. Taklit ile kabul edilen hususlar zandan öteye geçemezler. Zannın bir geçerliliğinin olmadığını kasidesinde de 24. beyitte “Zan Ahmed’in dininden değildir.” şeklinde net bir biçimde ifade etmiştir. İbn-i Hazm, zannın uzak durulması gereken bir yöntem olduğunu kasidesinde 11,12 ve 34. beyitlerde yinelemiştir.

Peygamber’in taklit edilmesinin ise nas ile emredilmiş bir vücubiyet olduğunu belirterek, bunun yasaklanan taklit içerisinde değerlendirilemeyeceğinin altını çizmiştir. Kelam ilminde mukalidin imanı problemi açısından taklit konusundaki bu görüşleri önemlidir. İbn-i Hazm, mukallidin imanını sahih bulduğunu el-Fasl isimli eserinde ifade etmiştir. [572]

i. İçtihat ve İstinbat

Konunun fıkhî boyutuna girmeden İbn-i Hazm’ın içtihat ile ilgili görüşlerini kasidede nasıl ifade ettiği konusuna da bir iki cümleyle işaret etmek istiyoruz. İbn-i Hazm, taklide karşı ve onu caiz görmeyen birisi olunca, herhangi bir mezhebin veya müçtehidin taklit edilmesini kabul etmesi de düşünülemez. O esas olarak içtihat etmek gerektiği üzerinde önemle durur. Ancak onun içtihat dediği şey, akla dayalı yöntemlerle kıyas ve re’y de bulunarak ya da bir bölgenin örfüne dayanılarak hüküm iddiasında bulunmak değildir. Ona göre içtihat, 49-53. beyitlerde ifade ettiğine göre, hakkında bir açık bir nas olan bir meselede doğru hükme ulaşmak için yapılması gereken bir ameliyedir. Bu da bu konudaki tüm nasları toplayarak hükmün maksadını bulmaya çalışmaktır. Daha önce hamrın haramlığı ve sarhoşluk veren her şeyin hamr olduğu naslarından zorunlu olarak sarhoşluk veren her şeyin haram olacağı hükmünün çıkarılması örneği, onun ne demek istediğini anlamamız için bir örnek olarak tekrarlanabilir.

Kaynakça

Ak, Ayhan, *İbn Hazm’ın Teklifi Hüküm Anlayışı*, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, c. XII. ss. 23-44.

Apaydın, H. Yunus, “ İbn Hazm” Maddesi, *DİA*, c. 20, T.D.V. Yayınları, İstanbul 1999.

---------- Kurtubalı Zahiri Fakih İbn Hazm’ın Şer’î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu’ş-Şerîa, İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi, c.7, sayı: 14 ss. 107-119.

Chejne, G.Anwar, *Muslim Spain*, Minneapolis, 1974.

el-Âmidî, Seyfuddin Ebu Hasen Ali b. Muhammed, *el-ihkam fi usûli’l-ahkam*, Matbaatu’l-Meârif, 1332/1914.

el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2000.

el-Kettânî, Muhammed İbrahim, *“Manzûmetu İbn Hazm fî kavâ’idi usûli fıkhu’z-Zahiriyye”*, Mecelletu Ma’hedi’l-Mahtûtâti’l-Arabiyye, Kahire 1975.

el-Vadihî, Mustafa ; NÂCÎ, Mustafa, “*Kasîde fi usûli fıkhu’z-Zâhiriyye*”, Merkezu İhyai’t-Turasi’l-Mağribî, Ribat ty.

ez-Zu’bî, Enver Halid, *Zahiriyyetu İbn Hazm*, Amman 1995.

İbn Akîl, Ebû Abdurrahman ez-Zâhirî, *Nevâdiru’l-imâm İbn Hazm*, yy., ty. .

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî (ö.456/1064), *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, I-XIII, Beyrut ty..

---------- *el-Fasl (el-Fisal) fi'l-milel ve'l-ahva ve'n-nihal* (1-3), Tahşiye: Ahmet Şemsuddin, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 1420-1999

---------- *El-Usûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1404/ 1984.

---------- *el-İhkam fi usûli'l-ahkâm*, (Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir), Mısır 1347/ 1928-1970.

---------- *en-Nebzetu'l-kafiye fi usûli'l-fıkhi'z-Zâhirî* (Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî) Matba'atu'l-Envâr, y.y., 1359/1940.

---------- *Kitabu't-durre fîmâ yecibu itikâduh*, (Tahkik: Ahmed b. Nasır b. Muhammed el-Hamed, Said b. Abdurrahman b. Mûsa el-Kazakî), Kahire 1408/ 1988.

---------- *Meratibu'l-icmâ fi'l-ibâdat ve'l-muâmelât ve'l-i'tikâdât*, y.y., t.y.

---------- *Usûlu'd-din*, (Çev. İbrahim Aydın), İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Meratibu'l-icmâ' ve nakdu meratibi'l-icmâ'*, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982.

Tan, Oğuzhan, "İbn Hazm'ın Usûl Anlayışında Delil Kavramı ve Delil-Kıyas İlişkisi ", İbn Hazm Sempozyumu, 26-28 Ekim 2007, Bursa/Türkiye Bildiri ve Müzakere Metinleri Kitabı, İstanbul 2010,

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı) Ankara 1981.

Yefut, Sâlim, "*İbn Hazm el-Endelûsî*", Mevsû'atu'l-Hadârâti'l-İslâmiyye, Amman 1993.

---------- İbn Hazm ve'l-fikrü'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs, Dârülbeyzâ 1986.

Zeydan, Abdulkerim, *İslam Hukuna Giriş*, (Çev. Ali Şafak), 2. Baskı, İstanbul 1985.

Zeyyab, Edip Nayif, *"el-Menhec inde İbni Hazm ve mekifuhu mine'l-kıyas", Dırâsât*, c. 14, Sayı: 7, Amman 1987.

Doç. Dr. Murat SERDAR, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mserdar@erciyes.edu.tr

Ebû Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî, *Nevâdiru'l-İmam İbn Hazm*, yy., ty. s. 117.

EA. s. 117-118.

Kasidenin aruz veznini çözümlemek konusunda bilgisine başvurduğum değerli dostum şair, edip Ahmad al-Hassoun Bey'in çıkardığı vezindir.

el-Kettânî neşrinde: (Bundan böyle el-Kettânî'nin neşrini K harfi ile belirteceğiz.)

K: Ebu Abdurrahman bunun vezni bozduğunu ve aslının yukarıda yazıldığı gibi olduğuna dair bir şerh düşmüştür. Bkz. Nevâdiru'l-İm*am İbn Hazm*, s. 112. (Bundan böyle Ebu Abdurrahman'ın işaret edilen neşrini EA kısaltmasıyla

göstereceğiz.)

K: يُكَلِّفُ .

K: سُبُلِ.

K ve Mustafa Vâdihî ve Mustafa Nâcî, “Kasîde fi usûli fıkh ez-zâhiriyye”, Merkezu İhyai’t-Turasi’l-Mağribî, Ribat, ty., s. 33, 1. Dipnot. (Bundan böyle bu neşri MM. Kısaltmasıyla ifade edeceğiz): تلاقيه (EA: bu kelimenin asıl nüshada da diğer nüshalarda olduğu gibi تلاقيه şeklinde olduğunu belirtmiştir. Bkz. Nevâdiru’l-İmam İbn Hazm, s. 113, 3. dipnot)

K: الوقوف (EA ve MM de kelimenin asıl nüshada K’daki gibi olduğunu söylemişler ancak doğrusunun yukarıdaki gibi olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bkz. Nevâdiru’l-İmam İbn Hazm, s. 113, 4. dipnot.)

K: فرضٌ طاعةٍ .

K: بيّنَ (EA., asıl nüshada ise يبدوا şeklinde yazıldığını kaydetmiştir. MM. de EA ile aynı görüştedir. Biz de onların yazdıklarını esas aldık.)

EA. Asıl nüshada kelimenin اللتي şeklinde yazıldığını belirtmiştir. (Bkz. Nevâdiru’l-İmam İbn Hazm, s. 114, 1. dipnot)

K ve EA: تقرّ(MM. bunun hatalı olduğunu doğrusunun يقر olması gerektiğini belirtir. Biz de onlar gibi düşünüyoruz.)

K: بيّنَ; EA asıl metinde K’daki gibi olduğunu kaydetmiştir. (Bkz. Nevâdiru’l-İmam İbn Hazm, s. 114, 3. dipnot.)

K: تقلّدا; MM: yukarıdaki gibi; EA: harekesiz.

K: واخرج şeklinde.

K: عن

K: إنْ .

K: يَفْصِلُ; MM. yukarıdaki gibi; EA. Harekesiz.

K: تعبّدا şeklinde ب şeddesiz.

K: يهتدا.

K: ولا تدَعْ.

K: لزّ واعصدا ; EA. Kasidenin asıl nüshasında yazanın K'deki gibi olduğunu belirtmiş. (Bkz. Nevâdiru'l-İmam İbn Hazm, s. 115, 2. dipnot.)

MM: والنّدا .

K: خُطَى . MM, asıl metinde iki kelimenin resminin "صلى لكتاب" şeklinde olduğunu K'nın bunu خطى الكتاب, Ebu Abdurrahman'ın'da مخطي الكتاب şeklinde okuduklarına dair bir açıklama düşmüştür. (Bkz.MM. s. 34, 5. dipnot).

Bu ibare üç neşirde farklı şekilde okunmuş. K: yukarıdaki gibi, EA: ليم مفسدا, MM: ليم و قُيّدا şeklinde. MM., yazma nüshada kendi okudukları gibi olduğunu belirtmiş. (Bkz. MM. s. 34, 6. dipnot). Biz tercümeye esas olarak K'daki şekli aldık.

K: إله لا تُعدّ, MM: إله لاتعمّ, EA: yukarıdaki gibi.

EA, yazma aslında ve diğer neşirlerde yukarıdaki gibi olduğunu şerh düşmüş ancak kendisi ولا تلتفت şeklinde okumuştur. (Bkz. Nevâdiru'l-İmam İbn Hazm, s. 116, 2. dipnot).

K: تتبعها, MM ve EA: yukarıdaki gibi.

K: جعلته MM ve EA: yukarıdaki gibi. (EA'nın bu hususla ilgili gerekçeleri için Bkz. Nevâdiru'l-İmam İbn Hazm, s. 116, 3. dipnot).

K: تقوله أولو الآراء, MM: تقوّله أولو الآراء, EA: yukarıdaki gibi. (EA yazma nüshada تقول أولو الآراء şeklinde olduğunu belirtmiş ancak harekelememiştir.)

EA: تلتفت

Murat Serdar, İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri, Gece Kitaplığı, Ankara 2014, ss. 66-70.

Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2000, s. 440.

42. beyit.

55. beyit. Âl-i İmran, 3/19 ; Mâide, 5/3'e telmihen.

56. beyit. Âl-i İmran, 3/85. (Kim İslam'dan başka bir din ararsa, o din asla kabul edilmeyecektir.) ayetine telmihen.

3. beyit.

57. beyit.

“Gerçekten de Allah katında hak din (ed-din) İslam’dır. ” Âl-i İmran, 3/19.

Mâide, 5/3.

İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm,* (Thk. Ahmed Muhammed Şakir), Mısır 1347/ 1928-1970, c. 1, s. 43, c. 4, s. 137.

59. beyit.

3, 25. beyitler.

İbn Hazm, *Kitabu’t-durre fima yecibu itikaduh,* (Tahkik: Ahmed b. Nasır b. Muhammed el-Hamed, Said b. Abdurrahman b. Musa el-Kazaki), Kahire 1408/ 1988, s. 222.

Mâide, 5/3.

İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 412. (ayrıca benzer ifadeler için bkz. *ed-Durre,* s. 128,250 ; İbn Hazm, *en-Nebzetu’l-kafiye fi usûli’l-fıkhi’z-zâhirî ,* (Tahk. Muhammed Zahid el-Kevseri), Matbaatu’l-Envâr, y.y. 1359/1940, s. 15.)

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 71; c. 5, s. 106.

5, 13, 22, 26, 35, 43. beyitler.

2, 5, 14, 15, 18-26, 37. beyitler.

37-39, 45. beyitler.

17, 28, 44. beyitler.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 69.

İbn Hazm, *el-Fasl (el-Fisal) fi’l-milel ve’l-ahvai ve’n-nihal,* (Tahşiye: Ahmed Şemsuddin), Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 1420-1999, c. I, s. 383-384.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 81.

Buhâri, Ezan, 11, 60, Edeb, 27; Dârimi, Salat, 42; Ahmed b. Hanbel, c. V, s. 53.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 79.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c.1, s. 533-534.

Âl-i İmran, 3/ 7: "Kitabı sana indiren O'dur: Onun ayetlerinden bir kısmı muhkemdirler ki; onlar Kitabın anasıdır. Diğer ayetlerse müteşabihlerdir. Şu var ki, kalplerinde bir eğrilik ve bozukluk bulunanlar, fitne aramak, onun yorumuna öncelik tanımak için Kitabın sadece müteşabih kısmının ardına düşerler….." .

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 7, s. 92 .

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 49.

Takrîri sünnet ile ilgili Bkz. 23. beyit.

Krş. 18-19. beyitler.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 149.

İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 301-302; Edip Nayif Zeyyab, "el-Menhec inde İbni Hazm ve mekifuhu mine'l-kıyas", *Dırâsât*, c. 14, Sayı 7, Amman 1987, s. 103.

Seyfuddin Ebu Hasen Ali b. Muhammed Amidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Matbaatu'l-Mearif, 1332/1914, c. 1, 97.

İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 138.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 97.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 102.

Sad, 38/24.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 4, s. 191–192.

Tevbe, 9/22.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s.109.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 2, s. 251-260.

İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 1-13, Beyrut ty., c. 3, s. 75.

Bkz. İbn Hazm, *El-Usûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1404/ 1984, c. 1, s. 63.

Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirilik*, Kayseri 1993, s. 52.

Sâlim Yefût, İbn Hazm ve'l-fikrü'l-felsefî bi'l-mağrib ve'l-e*ndelüs*, Dârülbeyzâ 1986, s. 132.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s.27 ; c. 4, s.142, 149,150, 172 .

Bkz. İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 412, 413.

Kasidesinde de 38. beyitte " İşte bu (icmâ) müminlerin yoludur … " bu hususu yineler.

İbn Hazm, *Meratibu'l-icmâ fi'l-ibâdât ve'l-mu'âmelât ve'l-i'tikâdât*, y.y. t.y. , s. 7.

Bkz. Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Meratibu'l-icmâ' ve nakdu meratibi'l-icmâ'*, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 205–206.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 4, s. 175–178.

İbn Hazm, *en-Nebzetu'l-kafiye*, s. 11; Enver Hâlid ez-Zu'bî, *Zâhiriyyetu İbn Hazm*, Amman 1995, s. 167 ; S.Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî*, s. 138.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 4, s. 203–204.

İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. 1, s. 5.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 2, s. 120.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 71; c. 5, s. 106.

Bu konuda Bkz. Oğuzhan Tan, "İbn Hazm'ın Usûl Anlayışında Delil Kavramı ve Delil-Kıyas İlişkisi ", İbn Hazm Sempozyumu, 26-28 Ekim 2007, Bursa/Türkiye Bildiri ve Müzakere Metinleri Kitabı, İstanbul, 2010, ss. 405-422.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 5, s. 106.

S.Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî*, s. 154 .

İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 95; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu,* s. 432.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 2–9.

Enfâl,8/38.

Tevbe, 9/114.

Krş. 35. beyit.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 5, s. 105-107; Apaydın, "*İbn Hazm*", *DİA*, c. 20, T.D.V. Yayınları, İstanbul 1999 s. 45.

Abdulkerim Zeydan, *İslam Hukuna Giriş*, (Çev. Ali Şafak), 2. Baskı, İstanbul 1985, s. 325.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 5, s. 2.

Bkz. İbn Hazm, *en-Nebzetu'l-kafiye*, s. 22-31.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 5, s. 53-60.

Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 3, s. 97-160.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 2, s.100-101.

H. Yunus Apaydın, "Kurtubalı Zâhiri Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu'ş-Şerîa", İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi, c. 7, sayı: 14, ss. 107-119.

Ayhan Ak, " İbn Hazm'ın Teklifi Hüküm Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, c. 12, sayı: 2, ss. 23-44.

8-9. beyit.

36. beyit.

46. beyit.

Bkz. 10. beyit.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 4, s.137-137.

İbn Hazm, *el-İhkâm,* c. 1, s. 43, c. 4, s. 137.

W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı) Ankara 1981, s. 121.

Bkz. ez-Zu'bi, *Zâhiriyyetu ibn Hazm*, s.165. Nassların zâhirini almak ve tevilde bulunmamak konusundaki görüşlerini kasidede 26. beyitte görmekteyiz.

İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 1, 373. (Benzer ifadeler için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 7, s. 178.)

İbn Hazm, *el-usûl ve'l-furû',* c. 2, s. 221.

İbn Hazm, *en-Nebzetu'l-kafiye*, s. 9.

Şu'arâ, 26/195.

İbrahim, 14/4.

İbn Hazm, *en-Nebzetu'l-Kafiye*, s. 25. (Nassların zâhirlerinin ve konuldukları anlamları esas almanın gerekliliği, bir te'âruz ortaya çıkınca tevil yapmadan önce izlenmesi gereken yollar ile ilgili kasidedeki 25-34. beyitlerdeki ifadeler önemlidir.)

Encylopedia of Religion, "İbn Hazm" Maddesi, Newyork 1987, c. 4, s. 564.

G.Anwar. Chejne, *Muslim Spain*, Minneapolis 1974, s. 305.

S. Yefût, *"İbn Hazm el-Endelûsî*", s. 228; S. Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî*, s. 292.

Bkz. İbn Hazm, *el-fasl*, c. 3, s. 50 ; *ed-Durre*, 22 ; *Usûlu'd-din,* s. 46.

ez-Zu'bi, *Zâhiriyyetu ibn Hazm*, s. 166.

Şûrâ, 42/11.

Bu konu ile ilgili bkz. Murat Serdar, İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri, ss. 183-189.

55. beyit.

46. beyit.

48. beyit.

İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. 1, s. 58 ; S.Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî*, s. 56.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 7, s. 77.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 2, s. 678.

55. beyit.

Muhammed Taha Haciri, *İbn Hazm Sureten Endelûsiyye*, Beyrut 1982, s. 121.

İbn Hazm'ın kıyas ile ilgili görüşleri ve kıyası reddetmesinin gerekçeleri

hakkında bkz. Murat Serdar, İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri, ss. 87-96.

İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 8, s. 11–113.

SâlimYefût, “*İbn Hazm el-Endelûsî*”, Mevsû’atu’l-Hadârâti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 228.

1-4. beyitler.

Bkz. ez-Zu’bi, *Zâhiriyyetu İbn Hazm*, s.162–164.

İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 329.

İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 332.

İbn-i Hazm'ın "et-Tevkîf alâ Şârii'n-necât bi-İhtisâri't-tarîk" Adlı Risalesi [573]

Giriş

Aşağıda Türkçe tercümesini sunduğumuz İbn-i Hazm'ın "et-Tevkîf alâ *Şârii'n-Necât* bi-İhtisâri't-Tarîk" adlı risalesi İhsan Abbas'ın 1980 ile 1983 yılları arasında yayına hazırladığı ve el-Müessesetu'l-Arabiyye Yayınevi tarafından neşredilmiş olan "Resâilu İbn-i Hazm el-Endelusî" adlı 4 ciltlik eser içerisinde yer alan bir risaledir.

Risale İstanbul'da Şehit Ali Paşa Kütüphanesinde 2704 demirbaş numaralı, İbn-i Hazm'ın risalelerinin bulunduğu 265 varaktan oluşan yazma bir mecmuatu'r-resâil içinde 4. sırada, (142-a/145-b) varakları arasında yer almaktadır.

Risalenin – daha doğrusu "Resâilu İbn-i Hazm el-Endelusî" adı altında sunduğu risalelerin – İbn-i Hazm'a mensubiyeti ile ilgili eser içerisinde İhsan Abbas'ın herhangi bir açıklamasına rastlanmamıştır. Fakat dipnotlarda parantez içerisinde (ç.) ile işaret ettiğimiz karşılaştırma atıflardan da anlaşılacağı üzere yaptığımız karşılaştırmalar neticesinde et-Tevkîf alâ *Şârii'n-Necât* bi-İhtisâri't-Tarîk" adlı risalede ele alınan pek çok konunun benzer ifade ve örneklerle müellifin diğer eserlerinde de yer aldığını tespit ettik. Bu da risalenin İbn-i Hazm'a nispetinin vusukiyeti noktasında önemli bir kanıt niteliği taşımaktadır.

Risale, İbn-i Hazm'ın, kendisine gönderilen bir mektuba yazdığı cevabından oluşmaktadır. Mektubun sahibinin adı bilinmemektedir. Mektupta ulûmu'l-evâil adı verilen ilimler ile peygamberlik yoluyla gelmiş (dini) ilimler arasında hangisinin tercih edilmesi gerektiği ile ilgili İbn-i Hazm'dan görüşü sorulmaktadır.

İbn-i Hazm'ın bu mektuba verdiği cevap yani elimizdeki risale –kendi çıkarımımıza göre – genel hatlarıyla beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn-i Hazm, ulûmu'l-evâil denilen ilimleri felsefe-mantık, sayılar ilmi, ölçüm ilmi, astronomi ve tıp adı altında beş kategoride ele alarak her biri ile ilgili kendi değerlendirmelerini sunmaktadır. Her bir değerlendirmesinde ilgili ilmin önemi üzerinde durmaktadır.

Bu ilimlerle ilgili değerlendirmelerini sonlandırdıktan sonra peygamberlik yoluyla gelmiş dini ilimler üzerinde duracaktır. İkinci bölümü oluşturan bu kısımda bu ilimlerin üç faydası üzerinde durmaktadır. Ayrıca dini ilimler içinden spesifik herhangi bir ilim üzerinde değerlendirme yapmak yerine genel olarak neden önemli olduklarını ortaya koymaktadır.

Üçüncü bölümde Allah'ın varlığı, Peygamberlik müessesesi ve peygamberin risalet görevi üzerinde durmakta ve bunları ispat etmeye yönelik deliller ortaya koymaktadır.

Dördüncü bölümde bir peygambere dayanmakta olan Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik, Manihaizm ve Sabiîlik dinlerini ele almaktadır.

Son bölümde ise İslam dini üzerinde durmaktadır. Risalenin sonlarında ise dini konularda filozofların tuttuğu farklı yolları, dini ilimleri öğrenmede asıl gayenin

ne olması gerektiği ve taklid konusu üzerinde durarak Risaleyi tamamlamaktadır.

Risale pek çok yönden önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bunlardan bazılarını şöylece sıralamamız mümkündür:

İbn-i Hazm'ın yaşadığı dönemde ulûmu'l-evâil, ulûmu'd-dahîle gibi adlarla anılan felsefe, mantık, matematik, astronomi, tıp vs. ilimleriyle iştigal etme ile ilgili yaşanan tartışmaların dolaylı bir belgesi niteliğindedir. Zira zındıklık ithamı, sürülme, kitapların yakılması vs. gibi bu ilimlerle meşgul olanların yoğun olarak baskı yaşadığı bir dönem içerisinde bu risale kaleme alınmıştır. Bundan dolayı bu tartışmalarla ilgili önemli bir bilgi kaynağı niteliğindedir.

İkinci olarak ulûmu'l-evâil, ulûmu'd-dahîle karşısında bahsedilen tartışmalara ve şiddetli itirazlara rağmen İbn-i Hazm risalede bu ilimleri özellikle felsefe ilimlerini ve mantığı savunduğu görülmektedir. Zâhiriliğin ikinci ismi olan İbn-i Hazm'ın ilmî ve fikrî cephesinin bu nokta dikkate alınarak daha derinlemesine incelenmesi ve irdelenmesi gerektiğini araştırmacılara hatırlatmaktadır.

Ayrıca müellifin, Merâtibu'l-Ulûm adlı eserinde ilimlerle ilgili[574], Fisal adlı eserinde muhtelif dinlerle ilgili ortaya koyduğu görüşlerini bu eserde bir bakıma özetlediği ve bir araya getirdiği görülmektedir. Bu itibarla İbn-i Hazm'ın kurduğu düşünce sisteminin takibi ve dayanak noktalarının tespiti açısından bu risale oldukça önemlidir.

et-Tevkîf alâ Şârii'n-Necât bi-İhtisâri't-Tarîk

Hâfız Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn-i Hazm (r.a.) şöyle dedi:

Âlemlerin Rabbi Allah'a çokça hamdü senalar olsun. Salat ve selam O'nun kulu ve resulü olan Hz. Muhammed (a.s.)'a olsun. Kendisine yaklaştıracak her hususta Allah'tan (c.c.) yardımını dileriz.

Evet, göndermiş olduğun mektubun tarafım ulaştı. Mektubunda – kendi gözleminle – çağımız insanlarının iki gruba ayrıldıklarını söylüyorsun. İfade ettiğine göre insanların bir bölümü (felsefe-mantık, matematik, astronomi vs. gibi İslam öncesinde ortaya çıkmış olan) ulûmu'l-evâili takip etmekte diğer bölümü ise peygamberlik yoluyla gelmiş olan ilim(ler)i takip etmekte.

Benden bu konuda doğru tutumun hangisi olduğunu anlatmamı ama mümkün olduğunca kısa tutmamı istemişsin. Ki böylece sözün sonlarına gelindiğinde başı unutulmasın. Ayrıca her okuyanın zorlanmadan anlayacağı açık bir dilde anlatmamı ve anlattıklarımın başka iddialar gibi (temelsiz) bir iddia durumuna düşmemesi için onları burhanlarla desteklememi istemişsin.

Ben de mektubunu alır almaz, insanlara nasihatte bulunmanın ve onları tehlikelerden kurtarmaya çalışmanın vücûbiyyetine binaen Allah'tan (c.c.) yardımını dileyerek hemen kaleme sarıldım. Yüce Allah (c.c.) bize kâfidir.

Allah (c.c.) seni ve bizi rızasına eriştirsin. Şunu bilmelisin ki ulûmu'l-evâil denilen ilimler şunlardır:

1. Felsefe ile hududu'l-mantık ilmi: Eflatun ve öğrencisi Aristoteles ve İskender[575] ile bunların yolunu takip edenler bu ilim üzerinde söz söylemişlerdir. Bu ilim yararlı ve çok değerli bir ilimdir. Çünkü bu ilim, içerdiği cinslerden türlere ve tek tek cevherlere ve arazlara kadar kainatın tümü ile ilgili bilgi sahibi olmayı sağlar. Bir bilginin doğruluğunun yegane vasıtası olan burhan

bu ilim sayesinde öğrenilir ve burhan ile burhan olmadığı halde cahillerin burhan zannettikleri bilgiyi ayırt etmenin yolu da bu ilimden geçer. Bu ilmin faydası özellikle hakikatle hakikat olmayanın ayırt edilmesi noktasında oldukça büyüktür.[576]

2. Sayılar ilmi[577]: Sayıların tabiatından bahseden Aritmetik kitabının müellifi Andromachus [أندروماخس][578] ve onun yolunu takip edenler bu ilim üzerinde söz söylemişlerdir. Yararlı, güvenilir ve burhana dayalı bir ilimdir. Fakat faydası yalnızca dünyadadır. Paranın/malların sahiplerine taksim edilmesi gibi işlerle sınırlıdır. Neyin yararı yalnızca bu dünyaya mahsus ise o yarar, önemsiz ve değersizdir. Çünkü bu dünyadan süratle ayrılıp gitmekteyiz ve burada asla baki kalmayacağız. Sonu gelecek, yok olacak her şey sanki hiç var olmamış gibidir. Nitekim Yahya[579] şöyle demiştir:

Şu dünya ancak an denen bir iptir.
Maziye de, henüz gelmemiş olan ana da onun üzerinden gidilir.
Ancak mevcut olan andır o, başka bir şey değil.
Ey Da'd geçmiş olan da gelecek olan da aslında var değil.

3. Ölçüm ilmi: Öklid kitabının[580] yazarı ve onun metodundan gidenler bu ilim üzerinde söz söylemişlerdir. Yararlı ve burhana dayalı bir ilimdir. Temeli çizgi ve şekillerin birbirlerine oranının bilgisine dayanır.

Bu bilgi iki konuda yarar sağlar. Birincisi: Felek ve arzın biçimine dair özellikleri anlayıp idrak edebilmek. İkincisi: Ağırlık kaldırmayı, bina inşa etmeyi, arazi taksimini vs. Fakat bu ilmin faydası da yalnızca dünyadadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi faydası yalnızca şu dünyada olan bir ilmin faydası da az ve önemsiz demektir. Zira bu fayda kısa süre içinde sona erecektir. Ayrıca insan dünyadaki yaşamını – bütün ömrü müddetince – her iki ilimden de habersiz olarak geçirebilir. Ne dünyada ne de ahirette bu iki ilmi bilmemesinin ona fazla bir zararı olmaz.

4. Astronomi ilmi[581]: Batlamyus ve ondan önce yaşamış olan Lunhus [لوغس][582] ve onların yolundan gidenler veya bu ikisinin, yolunu takip ettiği, kendilerinden önce gelmiş olan Hintliler, Iraklılar ve Kıptiler bu ilim üzerinde söz söylemişlerdir. Burhana ve duyuya dayalı yararlı bir ilimdir. Felekleri, feleklerin yörüngesini, kesişim noktalarını, merkezlerini, uzaklıklarını ve yıldızları, yıldızların hareketlerini, büyüklüklerini, uzaklarını ve dönüş feleklerini inceler. Bu ilmin faydası yalnızca (uzayda görülen) sanatla ilgili hükümler ile Sâniin (c.c.) hikmetinin, kudretinin, kastının ve ihtiyarının büyüklüğünü öğrenip görmede ortaya çıkar. Bu fayda ise özellikle ahiret için oldukça önemlidir.

5. Fakat yıldızlara bakarak hüküm çıkarma meselesi vardır ki bu iş batıldır. Çünkü hiçbir delile dayanmaz. Bir iddiadan öteye gitmez. Bu türden kesin olduğu söylenen ama yalan olduğu ortaya çıkan sayısını hatırlayamadığımız nice hükümler görmüşüzdür. Eğer bunu kendin öğrenmek istiyorsan bizzat deneyebilirsin. Yalanlığının doğruluğundan kat be kat fazla olduğunu o zaman daha iyi görürsün. Yalancılık noktasında büyücü ile kâhin aynıdır, birbirinden hiçbir farkı yoktur.

6. Tıp ilmi[583]: Hipokrat, Galen, Dioscorides [ذياسقوريدس][584] ve onların yolundan gidenler bu ilim üzerinde söz söylemişlerdir. Dünyada hayatını

sürdürdüğü müddetçe bedenin hastalıklarını tedavi etmeye yönelik bir ilimdir. Bu ilim, yararlı ve burhana dayalı bir ilimdir. Fakat faydası yalnızca dünyadadır.

Ayrıca yaygın bir sanat da değildir. Çünkü çölde yaşayanların ve çoğu ülke halklarının hastalıklarından doktorsuz kurtulduklarını, iyileştiklerini müşahede etmişizdir. Bedenleri, herhangi bir tedavi görmeksizin tedavi görenlerinki kadar hatta daha fazla sıhhatli olabilmektedir. Kısalık ve uzunluk yönünden de yaşadıkları ömür tıbbî tedavi görenlerin ömürleriyle birbirine yakındır. İçlerinde de her türden insan bulunur; kimisi riyaziyat yapmaktadır kimisi bedenen çalışmakta, kimisi hiç riyaziyat yapmaz kimisi de çok zengin ve müreffeh hayat süren erkekle kadınlar gibi ne riyaziyat yapmakta ne de bedenen iş yapmaktadır.

“Onların kendilerine mahsus tedavi yöntemleri vardır” diyerek buna itiraz edilirse şöyle cevap veririz: Bu tedavi yöntemleri, tıp tarafından kabul edilmiş olan tıbbi kanunlarla uyumlu değildir, bilakis bunlar tıpçılar tarafından eleştirilen yöntemlerdir. En fazla başvurdukları yöntem ise rukyedir. Bunun ise tıpçılar nezdinde hiçbir kıymeti yoktur.

7. Ayrıca bu noktada şunu bilmende fayda var: Faydası az olup bununla beraber o faydası da yalnızca dünyevî olan ve ayrıca kendisini bilenle bilmeyenin dünyadaki yaşamlarını pek de farklılaştırmayan her türlü ilmî aklı olan ve kendisine karşı dürüst olan bir kimse hayatının gayesi yapmaz ve onunla ömrünü tüketmez. Çünkü asla yerine bir benzeri gelmeyecek olan ömrünün günlerini hiç de zorunlu olmadığı ve kendisine de çok fazla ihtiyaç duymayacağı bir işte harcayıp tüketmektedir.

8. Peygamberlik tarafından getirilen – ilmin ise üç konuda faydası olduğunu görmekteyiz:

Birincisi: Nefsin karakter ve huylarının ıslah edilip düzeltilmesi ile adalet, cömertlik, iffet, doğruluk, yerinde yardım dileme, sabretme, hilim ve merhamet gibi bu karakter ve huylar arasında güzel olanlara sarılmanın ve bunların zıtları olan çirkin karakter ve huylardan kaçınmanın gerektiği konusundadır. Bu büyük bir faydadır. Dünyada yaşayanlar için bunlar olmazsa olmazdır.

Şüphesiz nefsin ıslah edilmesi ve kendisini ifsat edecek şeylere karşı tedavi edilmesi bedenin tedavi ve ıslah edilmesinden aklen daha faydalıdır. Çünkü bedenin tedavisi nefsin tedavisine bağlıdır. Hem nefsin tedavisinde aslolan, insanın kendi bedenine ona elem verecek ve onu diğer yararlı işlerinden alıkoyacak (zararlı) herhangi bir şeyi sokmamasıdır. Ayrıca hem nefsi hem de bedeni aynı anda ıslah edecek bilgiler üzerinde durmak yalnızca bedenin ıslahına yönelik olan bilgiler üzerinde durmaktan ve onlara çalışmaktan daha önemli ve daha önceliklidir. İşte bu hem akla hem aklî zorunluluğa hem de duyuya dayalı bir burhandır.

9. Nefsin ahlâkını, huylarını peygamberlik müessesesi olmaksızın yalnızca felsefeye dayanarak ıslah etmek mümkün değildir. Çünkü Hâlık’tan (c.c.) başkasına itaat etmek de gerekmez. Baktığımızda akıl sahiplerinin ahlâkın, huyların nasıl düzeltileceği konusunda farklı görüşler serdettiklerini görüyoruz. Örneğin kendi nefsinde kuvve-i gazabiyenin hakim olduğu kişiler bu hususta, kendi nefsinde kuvve-i nebatiyenin hakim olduğu kimselerden farklı düşünceler ortaya koyarlar. Ayrıca bunların her ikisi de aynı konuda, kendi nefsinde kuvve-i

nâtıkanın hâkim olduğu kimseden farklı düşünceler ortaya koyar.

10. Peygamberliğin getirdiği faydalardan ikincisi: Öğüdün kendisine fayda vermediği ve hakka hakikate koşup sarılmayan insanların zulümlerine engel olunmasıdır. Dünyanın, insanların, namusun ve malın korunması. Bunların her türlü tecavüze karşı güvenlik altına alınması. Bu hakları zarar gören ya da bu haklarını kendi başına koruyamayan kişilere destek olunması. Bu da çok kıymetli ve büyük bir faydadır.

Bu dünyada insanların yaşamını sürdürebilmesi ve rahat içinde onurlu bir şekilde yaşaması ancak bunlara bağlıdır. Aksi takdirde insanların helak olup gitmesi muhakkak ve rahatlarının bozulması kesindir.

Yukarıda bahsettiğimiz ilimlerin bu türden faydaları yoktur. Yine yukarıda zikrettiğimiz gibi aslında peygamberlik dışında insanları, birbirine zulmetmelerini engellemeye ve birbirlerine merhamet beslemelerini sağlamaya yöneltecek bir yol da yoktur. Zira daha önce söylediğimiz gibi Hâlık (c.c.) dışında bir varlığa itaati zorunlu kılan hiçbir burhan yoktur. Ve ayrıca fâsıklarla farklı heva ve hevesler peşinde koşanlar kendi aralarında birbirine asla itaat etmezler.

11. Peygamberliğin getirdiği faydaların üçüncüsü: Bu dünyadan ayrıldıktan sonra nefsi, beraberinde veya sonrasında az ya da çok asla herhangi bir hayrın gelmeyeceği o malum helaktan kurtuluşa götürmesidir. Ayrıca peygamberlik müessesesi dışında bu noktada Hâlık'ın (c.c.) hakiki muradını bilmenin ve kurtuluş çaremizi öğrenmenin bir yolu da yoktur.

Yukarıda zikrettiğimiz felsefî ilimlerle bunları öğrenmek de asla mümkün değildir. Bunun mümkün olacağını iddia eden yalan bir iddiada bulunmuş olur. Zira bunu söyleyenin dayandığı hiçbir burhan yoktur. Burhana dayanmadan ortaya atılan iddialar ise geçersizdir. Herkes kendince bir iddiada bulunabilir. Buna kimse engel olamaz. Fakat delilsiz ortaya atılmış olan iddialarda hiç kimsenin iddiası bir diğerinden daha üstün değildir.

Ayrıca elimizde yukarıdaki iddianın geçersizliğini gözler önüne seren bir burhan da bulunmaktadır. Çünkü bu iddiayı ortaya atan kimselerin dayanak noktaları olan felsefeciler de başkaları gibi kendi dinler içinde ihtilaflı görüşlere sahiptirler. Dolayısıyla bu hususta hakikat talebinde bulunulurken bunun, kendisinin sadece âlemin Hâlıkı ve müdebbiri (c.c.) hakkında bilgi verdiğini ifade eden ve buna burhan getiren kimseden talep edilmesi gerekir.

Akıllı ve kendisine karşı dürüst olan bir kimsenin hakikatini öğrenmeye yönelik çabası sarf etmesi gereken konu sadece budur. Aksi takdirde o kimse kendi kendisini helake sürüklemiş olur. Faydası az olan hiçbir ilim bu konuda kişiye doyurucu bilgi vermez.

Dolayısıyla böyle bir iş yapan kişi ancak aklı zayıf, temyiz kuvveti bozulmuş, yanlış seçimler yapan, eleştirilmeyi hak eden bir kişidir ve kendi nefsine karşı büyük bir cinayet işlemiştir.

12. Öyleyse kişinin öncelikle şuna bakması gerekir: Bu âlem ya enbiyâ (a.s.)'ın ve geçmiş âlimlerle filozofların çoğunun ifade ettiği üzere hâdistir, sonradan yaratılmıştır ya da bunların dışındakilerin iddia ettiği gibi ezelî ve başlangıçsızdır. Bu hususta hakikatin bilgisine oldukça yaklaşılmıştır. Çünkü bu konuda zorunlu bilgiye, duyu ve gözleme dayalı geçerli şöyle bir burhan

bulunmaktadır:

Hayvan ve bitki türlerinden her bir türün varlık sahasına çıkıp büyüyen ve gelişen fertlerinin sayısı sonludur. Zira bu iki türden birinin ihtiva ettiği fertlerin sayısı şüphesiz diğerinden daha fazladır. Çünkü kimsenin bu noktada herhangi bir şüphesi yoktur. Dolayısıyla böylece sonu olan her sayının bir başlangıcının bulunduğu sabit hale gelmektedir. Bu da o türlerin fertlerinin zorunlu ve kaçınılmaz olarak bir başlangıcının var olmasının gerektiğini ortaya çıkarır.

Ayrıca içindeki her şeyle birlikte küllî feleğin var oluş zamanının saatlerinin sayısı her yeni gelen zamanla beraber artmaktadır. Bir de herkes zorunlu olarak bilir ki artışı kabul eden bir şeyde bu ilave artıştan önce bu artışa nispetle bir noksanlık bulunur. Ayrıca ilave ve noksanlığın yalnızca bir sonu ve bir başı olan şeylerde mümkün olabileceğinde de şüphe yoktur.

Öyleyse "âlemin zorunlu olarak bir başlangıcı vardır" önermesi doğrudur ve "âlemin hâdis ve başlangıcının olduğu" önermesi de doğrudur. Allah (c.c.) en doğrusunu bilir.

13. Aynı şekilde zamanın tamamı da birbiri ardınca gelen günlerden oluşur. Var olduğu sürece bu böyledir. Her bir günün de gözlenebilen bir başlangıcı ve bir sonu vardır. Dolayısıyla zamanı oluşturan cüzlerden her birinin bir başlangıcı ve bir sonu vardır. Zaman da cüzlerinden yani onu oluşturan günlerinden başka bir şey değildir. Öyleyse zamanın da zorunlu ve kaçınılmaz olarak bir başlangıcı ve bir sonu vardır.

Zamanın dışında bir sürenin olduğunu iddia eden kimse batıl ve asla bir burhana dayanmayan bir iddiada bulunmuş olur. Zamanın Bârî Teâlâ olduğunu söylemek isteyen kimse ise öne sürdüğü bu batıl iddiada çelişkiye düşmüş olur. Çünkü yukarıda açıkladığımız üzere zamanın bir başlangıcı vardır. Bârî Teâlâ'nın ise bir başlangıcı yoktur. Çünkü zamanı yaratan O'dur. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak O, zamandan başkadır.

14. Daha sonra kişi, âlemin bir muhdisi ve bir başlatıcısının olup olmadığına bakar. Sonra zorunlu olarak akla, öncelikle hudûs ve başlamanın bir fiil olduğu fiilin ise zorunlu olarak bir failinin bulunması gerektiği fikri gelir. Bunun dışında bir durumun olması ise asla mümkün değildir.

Aynı şekilde (örneğin insanın) yetiştirilmesi, terbiye edilmesi, yaşaması ve yaşamı sürdürmeyi sağlayan bitkilerin ve ehli hayvanların mevcudiyeti de bir bakıma ancak, karşılıklı diyaloğun ve fikir alışverişinin gerçekleşmesini sağlayan dile bağlıdır.

Öncesinde bir dil öğrenmemiş olanların asla konuşamadığını görmekteyiz. Benzer bir şekilde sağır olarak doğanlar da konuşamazlar. Çünkü sağır olarak doğanlar zorunlu olarak ahrazdırlar yani asla konuşamazlar. Böylece zorunlu olarak, konuşabilen kimselerin ancak başkasının konuşmasını işittikten ve konuşmayı öğrendikten sonra konuşabildiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Benzer bir şekilde hangi ilim olursa olsun bir kimsenin onu en iyi şekilde uygulayabilmesi için öncelikle öğrenmiş olması gerekir. Bunun delili ise başlangıcından bu güne dünyanın müddet-i ömrüdür. Zira konuşmayı bilmeyen kimseler onu öğrenmemişlerdir. Rum, Sılav, Türk, Deylem, Zenci ve Berberîlerin yaşadığı bölgelerde olduğu gibi ilmin fazla bulunmadığı yerlerde ve yerleşim

yerleri arasında bulunan çöllerde dünyanın kuruluşundan bu günümüze değin o yörelerin insanlarının daha önceden öğrenmemiş olduğu hiçbir ilim mevcut değildir.

Aynı şekilde ekin ekme, biçme, buğdayı öğütme gibi zanaatlar, bunların aletleri; darı, un ve keten, pamuk, halat ipi, ipek üretimi ve bunların eğrilmesi gibi işlerden hiçbirini kişi kendi kendine öğrenemez. Öncelikle o sanatı başkası ona göstermeli sonra onu kendisi benimsemeli, kendini yavaş yavaş o işe alıştırmalı ve tabiatı o işi kabul edinceye kadar zihninde ona yer açmalıdır. Bunun delili ise bir işi öğrenmemiş olanın onu asla bilemeyeceği hakikatidir. Bu zanaatların bir bölümünden yoksun olan bölgelerde o sanatlar aslında dünyanın kuruluşundan şu günümüze kadar asla bulunmamıştır.

Fakat kişinin doğasına dayanan işlerde ise bir öğreticiye ihtiyaç duyulmaz. Örneğin emzirmek, yemek yemek, içmek, cinsel münasebet ve sair konularda insanın ve benzeri şekilde diğer canlıların bir öğreticiye ihtiyacı yoktur.

Bütün bunların sonunda gözlemlere dayalı olarak ve zorunlu bir şekilde, dilleri öğreten ve bu zanaatları öğreten öğreticilerin bulunması gerektiği sonucuna ulaşıyoruz. O öğreticinin ise öğretilmeye ihtiyacı olmadan kendi kendine öğrenebilen bir fıtrata sahip olan türden bir öğretici olmaması gerekir. Zira şayet o bilginin başlangıcı kişinin kendi tabiatında ya da tabiatta mevcut olmuş olsaydı o zaman her çağda ve her yerde mevcut olması gerekirdi. Çünkü tabiat aynı türün bütün üyelerinde aynıdır. Yine bazı engellerden dolayı ortaya çıkan farklı durumlar haricinde aynı türün tüm üyelerinin aynı tabiata sahip olduklarını görüyoruz.

Böylece zorunlu olarak şu sonuca ulaşıyoruz: Dilleri ilk olarak öğreten ve bu gibi zanaatları ilk olarak öğreten âlemi ilk olarak var edendir. Buradan da zorunlu olarak şu sonuca ulaşıyoruz: Yüce Allah (c.c.) bunların tamamını insan türünden yarattığı ilk insana öğretmiştir daha sonra bunları öğrenmiş olan insan onları kendi türünün diğer üyelerine öğretmiştir. Sonra da insanlar bunları kendi aralarında öğrenmeye devam etmişlerdir. Bu da gözleme ve hisse dayalı, sonucu zorunlu bir burhandır.

Hâlık'ın (c.c.) başlangıçta dilleri, ilimleri ve zanaatları öğretmiş olması bir Hâlık'ın (c.c.) var olduğunu ve bir Peygamberlik müessesenin var olduğunu ve ayrıca o Peygamberin (a.s.) de bunları kendisine öğretmesi emredilen kimselere öğretmesi de bir risalet müessesesinin var olduğunu zorunlu bir şekilde ortaya koymaktadır.[585]

15. Bunların tamamı kesin bir şekilde ortaya çıktığına göre şu husus üzerinde durulmalıdır: Acaba âlemin başlatıcısı bir tane midir yoksa birden fazla mıdır?[586] Bu konunda hakikatin bilgisine oldukça yaklaşılmıştır. Şöyle ki: Şayet "bir" olmasa idi ne sayı ne de sayılan bir şey olurdu. Acaba tek olan bir şey bulabilir miyiz diye âlemin tamamını araştırdığımızda onu hiçbir şekilde bulamıyoruz. Çünkü âlemde var olan her şey daimi bir şekilde parçalara bölünmektedir. Yani her şey tek değil birden fazladır.[587]

Fakat âlemde tek olan bir şeyin mevcut olması gerekir. Öyleyse o tek olan şey bu âlemin dışında veya bu âlemden başkadır. Bu âlemin dışında ise yalnızca âlemin başlatıcısı olabilir. O ise, asla çoğalması olmayan tek bir şeydir ve onun

dışında “bir tek” olan mevcut değildir.

Böylece âlemin yukarıda vasıflarını zikrettiğimiz üzere hâdis ve ikincil olduğunu ve başlangıçta var olmadığını ve bir başlatıcının ona şekil verip ortaya çıkardığını görmekteyiz.

Öyleyse bir ‘ilk’in var olması gerekir. Zira bir ilk var olmasa asla bir ikincisi olmaz. Yani ikincinin varlığı zorunlu bir şekilde birincinin varlığını gerektirir. Dolayısıyla ikincisi mevcut ise birincinin de mevcut olması gerekir. Bütün âlemi ezelî olan bir ilki bulmak için araştırdığımızda onu bulamayız. Çünkü âlemin tamamı hâdistir, başlangıçta mevcut değilken başlatıcısı ona şekil verip onu ortaya çıkarmıştır. Böylece zorunlu olarak bu ‘ilk’in âlemin dışında ve ondan başka bir şey olması gerektiği sonucu çıkar. Âlemin dışında ve ondan başka olan şey ise âlemin başlatıcısı ve onun muhdisidir. [588]

16. Bu sonuca göre bir Yaratıcı vardır. O “bir” ve ezelî bir “ilk”tir. Peygamberlik müessesesi de vardır ve risâlet hakikattir. Öyle ise peygamberlerle ilgili şu hususlar üzerinde durulmalıdır:

Hıristiyanlık dinine baktığımızda onun aşağıdaki nedenlerle oldukça bozulmuş olduğunu görüyoruz:

Birincisi: Tevhid akidesinin tersine oğul, baba ve Ruhu’l-kudüs görüşünü savunmaları.

İkincisi: Dinin (sonraki nesillere) aktarımı esnasında ortaya çıkan bozukluklar. Zira dinleri Matta’dan nakleden Yuhanna’ya ve Markos ile Luka’ya dayanmaktadır. Bunların ise yalancılıkları ortaya çıkmıştır. Zira İncilleri birbirine zıt bilgiler içermektedir ve naklettikleri haberlerin yalan olduğu açıktır. Dolayısıyla onların yaptıkları aktarımlara güvenilemez.[589] Aynı zamanda dinleri de piskoposlarının ve, piskoposlarının onaylaması ile krallarının kabullerine göre şekillenmiştir.[590] Böyle bir durumda olanı kabul etmek mümkün değildir. Zira bu noktada ancak Resûlün Allah (c.c.)’dan getirdiğine emin olunan bilgilerle amel edilebilir.

Yahudilerin dinlerinin de aynı şekilde oldukça bozulmuş olduğunu görüyoruz. Çünkü onların dini de zaman içinde kaybolmuş kitaplar dayanmaktadır. Bu dini başlangıcından yayılışına kadar bütün mensupları nakletmemişlerdir. Aksine dinlerinde değiştirme, imha edilme, hükmünün uygulanmasında ve sonraki nesillere naklinde kesintilerin olması gibi durumlar meydana gelmiştir. Zira devlet kurdukları dönemde ve sonrasında dinlerini inkar etmişlerdir. Bu iki yüz yıl kadar sürmüştür. Ayrıca dinleri içerisinde yalan haberler yer almaktadır. İkrar etmekle emredildikleri dinlerini geçersiz kılmışlar ve emirlerini uygulamaya dökmekten imtina etmişlerdir.[591] Böyle bir durumda olan bir din Allah’ın (c.c.) katından olamaz. Aksine geçersiz ve sonradan üretilmiş bir dindir. Zira onların dininde zorunlu olan bir emri yerine getirme imkânı yoktur.

Sonra Mecusilere baktığımızda dinlerinin büyük bir kısmının Melik Ezdeşîr b. Bâbek’in müdahalesiyle şekillendiğini ve İskender’in kitaplarını yaktığı günlerde dinlerinin ve kitaplarının yaklaşık üçte ikisini kaybettiklerini bizzat kendilerinin kabul ettiğini görüyoruz.[592] Böyle bir durumda olan bir dine uymak caiz değildir. Çünkü hak olduğunu iddia ettikleri bir dinde o dinin ortadan kalktığı hususunda kendileri görüş birliği içindedir. Böyle bir dini hiçbir akıllı kimse

kendi dini olarak benimsemez.

Sonra Mani dinine baktığımızda onların dini sonraki nesillere nakledilirken bozulduğunu ve dinin kurucusuyla irtibatının koptuğunu, kurucusunun kitaplarında yalan bilgilerin zuhur ettiğini ve getirdiği bilgilerin ve verdiği haberlerin bozuk olduğunu görüyoruz. Ayrıca hiçbir kimsenin doğruluğuna kanaat getirilecek bir şekilde ondan herhangi bir mucizenin sudur ettiğini nakletmemiş olduğunu görüyoruz. Böyle bir durumda olan bir din şüphesiz batıldır.

Ayrıca nurun kurtuluşa ermesi için neslin kesilmesini emretmesi gibi açıkça bozuk olan emirleri ihtiva etmektedir. Bu yerine getirilmesi asla mümkün olmayan bir emirdir. Zira deniz canlıları, kuşlar, nesli kesik olanlar türlü türlü cinslerdedir ve onların tenasülünü engellemek mümkün değildir.[593] Uygulanması asla mümkün olmayan bir şeyi emreden bir esas üzerine kurulu bir dinden daha bozuk bir din var mıdır?

Sonra Sâbiilere baktığımızda onların da bütünüyle ortadan kalkmış bir dine sahip olduklarını görüyoruz. Bu dinden hiçbir iz kalmamıştır.[594] Fakat dinlerinin temeli, yalan olduğunda hiçbir şüphe bulunmayan Mani diniyle aynıdır. Benzer şekilde, bu dinin aktarıcıları da bir noktada kesilip sona ermiştir. Bu nedenle bu dini taklit edenler aracılığıyla, müşahede edilmiş olan bir mucizeyi doğrulatmak da mümkün değildir. Aynı şekilde – kendi ikrarlarıyla – dinleri kendi büyüklerinin ürettiği bir dindir. Durumu böyle olan bir dini hiçbir akıllı, din olarak benimsemez.

Dolayısıyla bu dinler batıldır. Dünyada bunların dışında bir Peygamber kabul eden bir din mevcut değildir. Ve dinin bir Peygambere dayanması gerekir. Zira Yaratıcının emrettikleri ancak bir Peygamberin aktarmasıyla öğrenilebilir. Dolayısıyla ortada yalnızca Muhammed b. Abdullah (s.a.s.) ve onun dini kalmaktadır. Onun dininin kitabı, yanındakilerin (sahabe) tamamı tarafından nakledilmiştir. Yalanları açığa çıkmış olan üç kişi tarafından aktarılan İncil böyle nakledilmemiştir. Ayrıca Azra adında tek bir kişiden aktarılan Tevrat da böyle nakledilmemiştir. Bundan önce de devlet oldukları dönemde yalnızca haham dışında herkese yasak idi.[595]

Ayrıca Hz. Muhammed'in (s.a.s.) vasıfları da aynı şekilde zikredilen kitapta nakledilmektedir. Örneğin Kur'an'ın mucize oluşu ve Arapların onun karşısında aciz kalışları, kendisinden bir mucize istediklerinde ayı ikiye bölmesi, Yahudilerin ölümü temenni etmek üzere denenmeleri ve onun ölümü asla temenni edemeyeceğini haber vermesi, Yemen krallarının, kendisine karşı duydukları bir korku ile ya da dünya malı veya makam beklentisi olmadan ona itaat etmeleri ve iman etmeleri.[596]

Bilakis Hz. Muhammed (s.a.s.) onları krallığı terk etmeye, o makamdan inip halkın arasına karışmaya, övünmeyi, intikamı, düşmanlıkları, kan davasını bırakmaya ve babaları, evlatları öldüren kimselerle kardeşlik yapmaya çağırdığında Cebele b. el-Eyhem de dahil olmak üzere Yemen, Amman, Bahreyn vs. krallarının hepsi ona icabet etmiştir. Cebele b. el-Eyhem bir öfke yüzünden sonradan irtidat etmiş[597] ve bu irtidadından dolayı hayatı boyunca pişmanlık duymuştur.

Bunların hiçbirini kimse inkar edemez. Ayrıca kendisine nazil olmuş olan kitabı da her türlü yalandan, çelişkiden, imkânsız (emir ve yasaklardan) uzaktır. Dolayısıyla onun peygamberliği hiç şüphe götürmez bir şekilde sahihtir ve dini de kendi döneminden günümüze kadar kesintisiz bir şekilde gelmiştir. Zira onunla bizim aramızda göz kırpacak bir an dahi kesintiye uğramamıştır. Ne havas arasında ne de avam arasında. Aksine doğu batı arasında her yerde nakledilmektedir.

Bunların tamamı da doğru olduğuna göre akıllı olan kimsenin ömrünü yalnızca ahiretini kurtaracak, onu helakten ve kendisini kuşatacak cehennem ateşinden kurtaracak ve kendisini ebedi hayat yeri ve her türlü çirkinlikten kurtuluş yeri olan, ebedi sevinçle kesintisiz daimi lezzetlerin mekanı olan göklere yükseltecek şeyleri öğrenmeye çalışmakla geçirmesi gerekir.

Diğer ilimlerle ise o ilimlerin maksatlarını öğreneceği ve aklındaki cehalet körlüğünü izale edecek, kendisine bilmediği konularda katkı sunacağı ve de diyanetle ilgisi olduğu kadar iştigal etmelidir. Sonra da kendisinin kurtuluşunun bulunduğu ilimlere geri dönmelidir.

Bu hususlarda herhangi bir şüphe bulunmadığına göre şunu da bilmelisin ki filozoflar asla kendilerinin bu ilimlerle ölümden sonra kurtuluşa erdiklerini iddia etmemişlerdir. Şayet böyle bir iddiada bulunmuş olsaydılar bu iddiaları yalandan öteye geçmezdi. Çünkü bu iddiaları, bahsettiğimiz ebediliği, her türlü çirkinlikten kurtuluşu ve ebedi mutluluk ve kesintisiz daimi lezzetler yerini (cenneti) doğrulayacak herhangi bir burhan içermez. En doğrusunu ise Allah (c.c.) bilir.

Aynı şekilde onlar benimsedikleri dinleri içinde de birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir. Kitaplarında bu açık bir şekilde görülebilmektedir. Sokrates ve Eflatun gibi kimisi âlemin hâdis olduğunu kabul eder kimisi de âlemin ezeli olduğunu ve onun yaratmayı sürdüren bir failinin olduğunu savunur. Bu ikinci görüş ise Aristoteles'e nispet edilir.

Yine Eflatun ile Hint filozoflarından Kelile ve Dimne'nin yazarı gibi kimi filozoflar peygamberliği, ahiret gününü, ahiret gününde cezanın varlığını ve melekleri kabul eder, yine Hint filozoflarından olan, Sindibad kitabının yazarı gibi kimi filozoflar da ruhların tenasühünü kabul eder. Sonuç olarak filozoflar da görüş farklılıkları noktasında diğerleri gibidirler aralarında herhangi bir fark ya da üstünlük yoktur.

Dolayısıyla aklı olan ve kendine karşı dürüst davranan kişi, kendisini kurtuluşa erdirecek kimselere tabi olan kişidir. Deli ise, kendisini kurtuluşa erdirmeyecek ve kendisine hiçbir faydası dokunmayacak, ne dünyada ne de ahirette yararı olmayacak kimselere tabi olan kişidir. Ahmaklıkta bundan daha ilerisi yoktur.

Bu hususlarda herhangi bir şüphe bulunmadığına göre bu bahsettiğimiz nitelikler, Yüce Allah'ın dünyamızda ve ahiretimizde kurtuluşumuz için bize gönderdiği peygamberi dışında herkesi içine alan niteliklerdir.

18. Şunu bilmelisin ki: Dini ilimleri herhangi bir makam veya bir mal kazanmak için talep eden kişi kendini helake sürükler. Zira o ilimleri, Yaratıcının (c.c.) emrettiği gayelerden başka bir gaye için talep etmiş olur. Çünkü Yüce Yaratıcının (c.c.) bizden istediği, gönderdiği dini yalnızca o din aracılığıyla ölümden sonra azaptan ve gazab-ı ilahiden kurtulmamız için talep etmemizdir.

Öyleyse her kim dinini Yaratıcının emrettiği dışında bir gayeye aracı ederse, Yüce Allah'ın (c.c.) ihsanını elinden kaybetmiş, yorgunlukları boşa gitmiş, yaptığı ameller geçerliliğini yitirmiş ve çabası sapkınlıkla neticelenmiş demektir.[598]

19. Şunu da bilmelisin ki: Her kim dinini, Yüce Allah'ın dini kendisi aracılığıyla göndermiş olduğu o dinin peygamberinden sahih yollarla gelen kanallar dışında başka bir kanalla almış ve Yüce Allah'ın (c.c.) tabi olunmasını emretmediği kimselere tabi olmuşsa zarara, ziyana uğramıştır ve amelleri fesada gitmiştir.

Bu konuda söylediklerimiz, Allah Resulünün (s.a.s.) sahabesi olmuş olanların ve nesiller boyunca onları takip eden hak-hakikat ehlinin tamamının üzerinde ittifak ettiği hususlardır. Sonraki dönemlerde bozuk fikirler ortaya çıkmıştır ki bunların nasıl ortaya çıktığı ve başlangıcı kimsenin bilmediği hususlar değildir. Allah Resulünün (s.a.s.) getirdikleri dışında yeni ortaya çıkmış olan her bidatin batıl olduğu ve bir iftira olduğu açıktır. Batıl olan bir şeyden kaçınmak da farzdır.

Muvaffakiyet Allah'tandır (c.c.).

İşte bunlar sormuş olduğun sorularla ilgili oldukça kısa, açık ve delilli açıklamalardır. Âlemlerin Rabbi Allah'a çokça hamd ü senalar olsun. Salat ve selam O'nun kulu ve resulü olan Hz. Muhammed (s.a.s.)'e olsun.

Elhamdülillah.. Allah'ın (c.c.) yardımı ve muvaffakiyeti ile "et-Tevkîf alâ Şârii'n-Necât bi-İhtisâri't-Tarîk Risalesi" tamama ermiştir.

Yardım ancak Allah'tan (c.c.) dilenir.

Kaynakça

İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

---------- *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, trz..

---------- *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî*, (thk. İhsan Abbas) el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1983.

---------- *Risâletu merâtibi'l-ulûm*, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde), (c. 4, ss. 59-90).

---------- *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde), (c. 4, ss. 91-356).

İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ an tabakâti'l-etibbâ (thk. Dr. Nezâr Rıza),* Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, tsz.

İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1978.

İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, trz..

Kıftî, *Ahbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Yusuf TÜRKER, TDV İlksay Kurulu.

Krş. İbn Hazm, *Risâletu merâtibi'l-ulûm*, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde, thk. İhsan Abbas) 4/61-78, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1983. (ç.)

Burada kastedilen Aristoteles'in kitaplarının çoğunu tefsir etmiş olan İskender Afrodisi (Alexander of Aphrodisias)'dır. (Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.353, Dâru'l-Marife, Beyrut 1978; İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ an tabakâti'l-etibbâ*

(thk. Dr. Nezâr Rıza), 106, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, tsz.; Kıftî, *Ahbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ,* s. 48, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005) Kendisi ile Galen arasında tartışmalar, anlaşmazlıklar vukua gelmiştir. Yazdığı şerhler Roma ve İslam döneminde başvuru kaynakları olmuştur.

Müellifin, felsefe ve mantığa yönelik kendi dönemindeki olumsuz fikirler karşısında farklı kitaplarında bu ilimleri savunduğunu görmekteyiz. Örn. bkz. *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde) 4/232, el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1983; *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 1/79, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire; *Risâletu merâtibi'l-ulûm*, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde), 4/75. (ç.)

Müellifin bu ilimle ilgili diğer görüşleri için bkz. *el-Fisal*, 2/75; *Risâletu merâtibi'l-ulûm*, 4/69, 80. (ç.)

Ne İbn Ebî Useybia ne de Kıftî, Aritmetik konusunda Filozof Andromachus'a ait herhangi bir kitap adı zikretmemiştir. (Bkz. *el-Fihrist*, 377; *Uyûnu'l-enbâ*, s. 86) Fakat sayılar ilmi konusunda Aritmetik kitabının yazarı, Nikomakhos'tur. (Kıftî, 336.)

Muhtemelen burada kastedilen şâir, "Gazâl" lakaplı, Endülüslü şairlerden Yahya b. Hakem el-Ciyânî'dir.

Öklid kitabı, "Geometrinin Temelleri" ya da sadece "Temeller" adıyla meşhurdur. Müslümanlar tarafından böyle adlandırılmıştır. Sahasında ana eserlerden biridir. Birçok defa Arapçaya tercüme edilmiş ve üzerinde birçok şerh yazılmıştır. Ayrıca bazı Endülüslüler tarafından da şerh edilmiştir. (Kıftî, 54.)

Müellifin bu ilimle ilgili diğer görüşleri için bkz. *Risâletu merâtibi'l-ulûm*, 4/75, 80, 88. (ç.)

Klaudyos Batlamyus; Almagest kitabının yazarı ve gök bilimcidir. Kendisinden sonra gelen Astronomi bilimcileri kitabını şerh etmişlerdir. Lunhus'un kim olduğu açık değildir. Fakat bu kişinin, Batlamyus'un hocası olduğu söylenen Hipparkos olması kuvvetle muhtemeldir. (*el-Fihrist*, 324.)

Müellifin tıp ilmi ilgili diğer görüşleri için bkz. *Risâletu merâtibi'l-ulûm*, 4/75, 87. (ç.)

Bkz. *el-Fihrist*, 407; Kıftî, 142; İbn Ebî Useybia, 58-50; Burada bahsedilen Dioscorides, el-Ayn Zerbî'dir. Kıftî şöyle demiştir: Tıbbî tedavinin temelleri konusunu ele alanların en bilginidir. İlaçlar konusunda uzmandır. Galen'den önce yaşamıştır.

Benzer bir delillendirme için krş. *el-Fisal*, 1/60-65 (ç.)

Bu soru bağlamında bkz. *el-Fisal*, 1/38 (ç.)

Bkz. *el-Fisal*, 1/59-60 (ç.)

Benzer bir delillendirme için bkz. *el-Fisal*, 1/22(ç.)

Detaylı bilgi için bkz. *el-Fisal*, 1/58, 85, 93; 2/4. (ç.)

Bkz. *el-Fisal*, 2/61 (ç.)

Detaylı bilgi için bkz. *el-Fisal*, 1/100, 147; 2/72. (ç.)

Detaylı bilgi için bkz. *el-Fisal*, 1/92. (ç.)

Detaylı bilgi için bkz. *el-Fisal*, 1/37, 42. (ç.)

Detaylı bilgi için bkz. *el-Fisal*, 1/93. (ç.)

Detaylı bilgi için bkz. *el-Fisal*, 1/143, 145. (ç.)

Detaylı bilgi için bkz. *el-Fisal*, 2/68-70. (ç.)

Hz. Ömer döneminde irtidat etmiştir. Bkz. İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-arab*, s. 372, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 1/265, Dâru Sâdır, Beyrut, trz.. (ç.)

Krş. *el-Fisal*, 4/75. (ç.)